CONCILIUM FLORENTINUM

DOCUMENTA ET SCRIPTORES

EDITUM CONSILIO PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

Vol. I (Series A) - *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.* Ed. Georgius HOFMANN S. I.

Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis* (*1418-1438*), pag. XVIII, 118. Romae 1940. L. it. 2850; Doll. 4.75.

Pars II. *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, pag. XX, 148. Romae 1944. L. it. 2850; Doll. 4.75.

Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, pag. XVI, 180. Romae 1946. L. it. 3780; Doll. 6.30.

Vol. II, fasc. I (Series B) - Ioannes DE TORQUEMADA O. P., *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum.* Ed. Emmanuel CANDAL S. I., pag. LXII, 147. Romae 1952. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. II, fasc. II (Series B) - Fantinus VALLARESSO, arch. Cretensis, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina.* Ed. Bernardus SCHULTZE S. I., pag. LXIV, 121. Romae 1944. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. I (Series A) - *Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Concilio Florentino.* Ed. G. HOFMANN S. I., pag. XXIII, 125. Romae 1950. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. II (Series A) - *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones.* Ed. Georgius HOFMANN S. I., pag. XLII, 99. Romae 1951, L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. III (Series A) - *Orientalium documenta minora.* Ed. Georgius HOFMANN S. I. cooperantibus Th. O' SHAUGHNESSY S. I. et I. SIMON S. I., Romae 1953, 90 pag. L. it. 2.000; doll. 3,50.

Vol. IV, fasc. I (Series B) - Andreas DE ESCOBAR O. S. B., ep. Megarensis, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus.* Ed. Emmanuel CANDAL S. I., Romae 1952. pag. CXXVI, 112. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. IV, fasc. II (Series B) - Ioannes DE TORQUEMADA O. P., *Oratio synodalis de primatu.* Ed. Emmanuel CANDAL S. I., Romae 1954, pag. LXXXIV-116. L. it. 4.700; Doll. 7.70

Vol. V, fasc. I-II (Series A). *Acta graeca Concilii Florentini cum versione Latina.* I. GILL S. I.

Pars I. *Res Ferrariae gestae*, pag. XCI, 228, Romae 1953, L. it. 5000; Doll. 8,50.

Pars II. *Res Florentiae gestae*, pag. 256, Romae 1953. L. it. 4000; Doll. 6,50.

Vol. VI, (Series B) - Andreas DE SANTACROCE, advocatus consistorialis, *Acta Latina Concilii Florentini.* Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. LVI-288. Romae 1955. L. it. 6.200; Doll. 10.

Vol. VII, fasc. I (Series B) - BESSARION NICAENUS, *Oratio dogmatica de Unione.* Ed. Emm. CANDAL, S. I., pag. XCI, 98, Romae 1958, L. it. 6000; Doll. 10.

I. Hausherr, S. I. - NOMS DU CHRIST ET VOIES D'ORAISON

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
157

IRÉNÉE HAUSHERR S. I.
PROFESSEUR À L'INSTITUT PONTIFICAL D'ETUDES ORIENTALES

NOMS DU CHRIST ET VOIES D'ORAISON

"Ad perpetuam Dei memoriam"



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1960

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
157

IRÉNÉE HAUSHERR S. I.
PROFESSEUR À L'INSTITUT PONTIFICAL D'ETUDES ORIENTALES

NOMS DU CHRIST ET VOIES D'ORAISON

" Ad perpetuam Dei memoriam "



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1960

IMPRIMI POTEST

Romae, die 23 maii 1960.

P. ALPHONSUS RAES, S. J.
Praes. Pont. Inst. Orient.

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 15 iunii 1960.

† HECTOR CUNIAL
Archiep. Soteropolit. Vicesgerens

TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE — ROMAE

TABLE DES MATIERES

Deuxième Partie : Invocation du Nom

AVANT-PROPOS

Noms du Christ : *cela rappelle le chef-d'œuvre de Fray Luis de León :* Los Nombres de Cristo. *Mais il ne faut chercher ici ni chef-d'œuvre littéraire ni discussions théologiques. Il s'agit d'un problème plus humble, de pratique religieuse : sous quels noms et dans quel but les chrétiens orientaux ont-ils de fait invoqué le Seigneur Jésus ?*

De là les deux parties de ce livre : I. Les noms du Seigneur Jésus dans l'usage des fidèles. II. Les voies de l'oraison perpétuelle recommandées et suivies par les ascètes orientaux. Si, théologiquement, toute prière est invocation du Nom, puisque, aussi bien, l'oraison c'est le salut et qu'« il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes pour être sauvés », cela vaut-il aussi pour l'invocation que nous pourrions appeler phonétique *du nom de Jésus ? D'où vient celle-là ? Comment s'est-elle développée peu à peu jusqu'à cesser pour quelques-uns d'être* une *voie parmi plusieurs autres, et devenir* la *voie de l'oraison parfaite, au-dessus et peut-être à exclusion de toutes autres ?*

L'humble problème que nous disions ne laisse donc pas de prendre l'importance d'une question vitale en climat de chrétienté. Pour le traiter de façon adéquate, il faudrait interroger tous *les témoins du passé. Dans l'impossibilité de fournir pareille somme de travail, on a fait une enquête partielle sur des documents choisis parmi ceux qui paraissaient ou les plus nécessaires en soi, ou les plus favorables aux assertions d'autrui. Les pages qui suivent en exposent le résultat.*

Tel quel, cet essai risque d'ennuyer par les micrographies qu'il amorce, et de décevoir à cause de celles qu'il omet. A ceux qui lui reprocheraient seulement les lacunes, je dirais : Puisque, de collectionner les noms du Seigneur à travers des ouvrages de toute espèce, m'a procuré tant de joie que j'ai poussé cette entreprise jusqu'à faillir y laisser le dernier reste de ma vue, pourquoi n'essaieriez-vous pas, avec de bons yeux, d'en trouver autant en continuant cet inventaire ?

A qui n'y verrait que d'inutiles longueurs : Si ces recherches sur les noms du Seigneur Jésus ne disent rien à votre âme, il vous est toujours loisible de leur préférer le mol oreiller d'une histoire intuitive et cata-

phatique. Rappelez-vous cependant la légion de professeurs et d'élèves qui, sur des sujets moins attachants, déversent des trésors de patience et d'ingéniosité. Je suis chrétien : rien de ce qui regarde le Christ ne m'est indifférent. Ses noms en particulier, parce que, en un certain sens, ils s'identifient avec sa Personne.

On pourra aussi blâmer la division : entre les noms et l'invocation du Nom il n'y a pas de distinction adéquate. Tel détail, voire tel paragraphe, figure dans la seconde partie, qui aurait pu se mettre dans la première, et inversement.

Toutes ces critiques et d'autres encore je les admets sans peine, en souhaitant que de mieux doués tâchent, sur le même sujet, de les mériter moins. Il en est une pourtant, une seule, que je récuse et contre laquelle je crois, devant Dieu, ne pas devoir me défendre : l'accusation de n'avoir pas une sympathie totale pour tout *effort humain à la poursuite de la paix dans l'union à Dieu par l'oraison pure et perpétuelle. Si néanmoins il se rencontrait encore quelqu'un pour m'en soupçonner — eh bien : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de nous ». Amen.*

La bibliographie et les notes out été arrangées par le P. Th. Špidlík. Je lui en exprime toute ma gratitude.

Bibliographie choisie

Bacht, H., *Das « Jesus-Gebet » seine Geschichte und Problematik, Geist und Leben* 24, 1951, p. 326-338.

Behr-Sigel, E., *La Prière à Jésus, ou le Mystère de la spiritualité monastique orthodoxe, Dieu Vivant*, n. 8, 1947, p. 69-94.

Berguer, G., *La puissance du nom.* Communication au VIe Congrès international d'histoire des religions, Bruxelles 1935, in : *Archives de psychologie de la Suisse romande*, T. XXV, 1936.

Bloom, A., *Contemplation et ascèse. Contribution orthodoxe. Etudes Carm.* 28, 1949, p. 49-67.

Boulgakov, S., *Philosophie du nom* (en russe), Paris 1953.

— *The Orthodox Church*, ch. XI. *Orth. Mysticism*, London 1935, p. 168 sv.

Brjančaninov, I., *Sur la prière de Jésus* (en russe), St. Pétersbourg 1867. *On the prayer of Jesus* ... Translated by F. Lazarus, London 1952.

Causeries sur la prière de Jésus ... (Besedy o molitve Iisusovoj), éd. du monastère russe de Valamo en Finlande, Serdobol 1938.

Crainic, N., *Das Jesusgebet*, trad. par W. Biemel, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60, 1941, p. 341-353.

Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius, München 1955.

Deissmann, A., *The Name Jesus*, dans *Mysterium Christi, Christological Studies by British and German Theologians*, publ. par Bell et Deissmann, London 1930.

De cultu ss. Nominis Jesu, a S. Bernardino Senensi propagato, et a S. Joanne Capistrano a calumniis vindicato, Acta Sanctorum, Paris 1869, octobre, t. X, p. 318-323.

Gardet, L., *Un problème de mystique comparée ..., Revue Thomiste* 1952, p. 642-679.

Gorodetzky, N., *The prayer of Jesus*, dans *Blackfriars*, Oxford, février 1942, p. 74 ss.

H. de B., *La prière du Cœur*, dans *Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale* 4, Paris 1953, p. 13-40.

Hausherr, I., *La méthode d'oraison hésychaste, Or. Christ.*, N. 36, t. IX, 2, Rome 1927.

— *L'Hésychasme. Etude de Spiritualité, Or. Christ. Per.* 22, 1956, p. 5-40 ; 247-285.

— *Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychaste, Or. Chr. Per.* 20, 1954, p. 7-26.

— *Note sur l'invention de la méthode hésychaste, Or. Christiana* XX, 1930, p. 179-182.

— *Variations récentes dans les jugements sur la Méthode d'oraison des hésychastes, Or. Chr. Per.* 19, 1953, p. 424-428.

IVANKA, E. VON, *Byzantinische Yogis ? Zeitschr. d. Morgenl. Ges.* 102 (N. F. 27), 1952, p. 234-239.

JUGIE, M., *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes, Echos d'Orient*, Paris, avril-juin 1931, p. 179-185.

KRIVOCHEINE, B., *Date du texte traditionnel de la « Prière de Jésus », Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occid.*, N. 7-8, 1951, p. 55-59.

« Le nom de Jésus », La Vie Spirituelle, cahier de janvier, Paris 1952.

MAKARYTCHOVA, N., *Mitte des Herzens*, Zürich 1957.

MALTZEW, A., *Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1895.

MEYENDORFF, J., *Le thème du « retour en soi » dans la doctrine palamite du XIVe siècle, Rev. hist. rel.* 145, 1954, p. 188-206.

NIGG, W., *Des Pilgers Wiederkehr*, Zürich 1954.

NICODÈME L'HAGIORITE, 'Εγχειρίδιον συμβουλευτικόν, Athènes 1801 ; 1885.

NÖLLE, W., *Hesychasmus und Yoga, Byz. Zeitschr.* 47, 1954, p. 95-103.

ORLOV, A. S., *La prière de Jésus en Russie au XVIe siècle* (en russe), dans la collect. russe *Monuments de littérature ancienne* 1914, n. 185.

Philocalie (de NICODÈME L'HAGIORITE) :

Edition princeps : Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ..., Venise 1782. Réédité plusieurs fois, par ex. Athènes 1893, 1900, 1957-8.

Versions russes : *Dobrotoljubié* de PAISIJ VELIČKOVSKIJ, Moscou 1793, réédité en deux parties : 1853 et 1855.

IGNACE BRJANČANINOV publ. *Dobrotoljubié* en 1857, St. Pétersbourg.

Préparée par THÉOPHANE LE RECLUS (GOVOROV), publ. par le monastère russe de Saint-Pantéleimon, sur le Mont-Athos (5 vol.) ; 1877, trois rééditions ont paru entre 1877 et 1913.

Par la Typographie synodale de Moscou en 1902 (en slave-ecclésiastique).

Versions en langues occidentales : *Petite Philocalie de la prière du cœur*, par J. GOUILLARD, Paris 1953.

KADLOUBOVSKY, E., et PALMER, G. E. H., *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart*, Londres 1951 (1. partie), *Early Fathers from the Philocalia*, Londres 1954 (2. partie).

DIETZ-SMOLITSCH, *Kleine Philokalie*, Zurich-Köln 1956.

POPOV, K., *L'enseignement du bienheureux Diadoque, 5e siècle sur la prière de Jésus* (en russe), *Travaux de l'Acad. eccl. de Kiev*, 1902, 3, p. 651-676.

RECHEIS, A., *Das Jesusgebet*, in : *Una Sancta* 9, 1954, p. 1-25.

Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel (Otkrovennyje raskazy strannika duchovnomu svojemu otcu), Kazan 1884 ; la suite des *Récits* a été publié en 1911 à la laure de Saint-Serge de Moscou.

Réédité en russe par B. VYSEŠLAVCEV à Paris 1930, la deuxième partie en 1933 à Ladimirova (Tchécoslov.) ; Paris 1948 (les deux parties).

Versions :

1925, Berlin, trad. allemande par R. von WALTER,

1928, trad. française, *Irénikon-Collection*, n. 5-7,

1930, Londres : *The Story of a Russian Pilgrim*, par TH. BAILEY,

1930, Londres, *The Way of a Pilgrim*, par R. M. FRENCH,

1943, Londres, *The Pilgrim continues his Way*, par FRENCH (2e partie),

1943, Londres, *The Way of Pilgrim*, par FRENCH (les deux parties),

1944, Luzern, trad. allemande par MELI BADGASAROWA,

1945, Neuchâtel, trad. française par J. GAUVAIN, *Cahiers du Rhône*, n. XII,

1951, Freiburg, trad. allemande,

1955, Milano, *Racconti di un pellegrino russo*, par L. BORTOLON.

Recueil de documents relatifs aux troubles des onomatolâtres sur Athos (en russe), Pétrograd 1916.

Recueil sur la prière de Jésus (Sbornik o molitve Jisusovoj), éd. du monastère russe de Valamo en Finlande 1936.

SALAVILLE, S., *Formes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle (Théolepte de Philadelphie), Echos d'Orient* XXXIX, 1940, p. 1-25.

SCHULTZE, B., *Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie, Or. Christ. Per.* 17, 1951, p. 321-394.

— *Untersuchungen über das Jesus-Gebet, ibid.* 18, 1952, p. 319-343.

STEIN, F. J., *Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts*, Wien 1874.

STENGEL, C., *Sacrosancti nominis Jesu cultus et miracula*, Augsbourg 1613.

« Technique et Contemplation », Etudes Carmélit., Bruges 1949.

Un moine de l'Eglise d'Orient, *La Prière de Jésus*, Coll. *Irénikon*, Chevetogne 1951 (NB : paru pour la première fois dans la Revue *Irénikon* 1947, n. 3 et 4), troisième éd. Chevetogne 1959.

— *L'invocation du nom de Jésus dans la trad. byzantine, La Vie Spirituelle* 1952, p. 38-45.

— *On the Invocation of the Name of Jesus*, publ. par le *Fellowship of SS. Alban and Sergius*, Londres 1950.

Un moine de l'Eglise orthodoxe Roumaine, *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine, Istina* 1958, p. 295-328.

WUNDERLE, G., *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes*, Würzburg 1947.

OUVRAGES CITÉS

ALLO, E. B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934.

Alph. = *Apophthegmata Patrum, série alphabétique*, cfr. COTELIER, *Eccl. Graecae Monumenta*, t. I, p. 338-712 = PG 65, 71-440.

AMMONAS, éd. F. NAU, *Patrologia Orientalis* de GRAFFIN, t. XI.

ANNE COMMÈNE, *Alexiade*, éd. B. LEIB, Paris 1937.

APHRAATE, éd. Dom PARISOT, *Patrologia Syriaca* de M. GRAFFIN, I, 1-2, Paris 1894-1897.

ARISTOPHANE, *Scholia Graeca*, éd. F. DÜBNER, *Lysistrata*, p. 248-272, Paris 1877.
ARISTOTE, *Opera omnia*, Paris 1850 ; *Ethica Nicomachea*, vol. II, p. 1-130.
ASIN PALACIOS, M., *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, Patrologia Orientalis*, t. XIII, p. 335-431.
ATHANASE, S., *Vita Antonii*, PG 26, 835-976 ; cfr. PL 73, 125-170 ; une trad. latine antique éd. G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Ath.*, Bruxelles-Rome 1939.
AUGOUSTINOS, cfr. ISAIE.
BACHT, H., « *Meditari* » *in den ältesten Mönchsquellen*, *Geist u. Leben* 28, 1955, p. 360-373.
BAEHRENS, cfr. ORIGÈNE.
BALINGHEN, A. de, *De orationibus Iaculatoriis*, Lille 1617 ; Anvers 1618.
BALINGHEN, A. de, *Thesaurus Orationum Iaculatoriarum*, Coloniae Agrippinae 1626.
BALTHASAR, H. U. von, *Die Hiera des Evagrius*, *Zeitschr. f. kath. Th.* 63, 1939, p. 86-106, 181-206.
BARNABÉ (*Lettre de Barnabé*), cfr. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue 1901, p. 38-97.
BARSANUPHE, éd. NICODEMOU HAGIOREITOU, Venise 1816.
BASILE, S., éd. J. GARNIER et P. MARAN, 3 vol., Paris 1721-1730, PG 29-32.
BASILE, S., *Les Ascetiques ou Traittez spirituels* ... traduits par M. Godefroy HERMANT, Paris 1673.
BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, 2 t., trad. BIRON, Paris 1905.
BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
BECK, E., cfr. EPHREM.
BEDJAN, cfr. ISAAC DE NINIVE et JACQUES DE SAROUG.
BÉKÉS, G., *De continua Oratione Clementis Alexandrini Doctrina*, *Studia Anselmiana* XIV, Rome 1942.
BENEDICTUS, S., *Regula Monasteriorum*, éd. A. J. SCHUSTER, Torino 1942.
BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951.
BIDAWID, R. J., *Les Lettres du Patriarche nestorien Timothée I* (trad. latine et texte chaldéen), *Studi e testi* 187, Rome 1956.
BIDEZ-PARMENTIER, cfr. EVAGRIUS.
BIETENHARD, H., article ὄνομα dans le *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* de G. KITTEL, vol. 5, p. 242-283.
BONA, J., *Opera Omnia*, Venetiis MDCCLXIV.
BONNET, M., *Acta Apostolorum apocrypha*, 2 vol., Lipsiae 1891-1898.
BONNET, M., *Acta Thomae*, Leipzig 1903.
BOON, A., cfr. PACHÔME.
BOULGAKOV, S. N., *Orthodoxie*, Sibiu-Hermannstadt 1933.
BOUSSET, W., *Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923.
— *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

BREMOND, H., *Histoire du sentiment religieux en France* ..., vol. VII. *La métaphysique des Saints*, Paris 1929.
BREMOND, A., *Notes et documents sur la religion néo-platonicienne*, *Recherches de science religieuse* XXIII, 1933, p. 102-112.
BRUN, P. M., *La Vie de saint Dosithée*, *Or. Christ.* XXVI, 1932, p. 102-123.
BUZY, D., *Vie de Sœur Marie de Jésus Crucifié*, Paris 1926.
CABROL, F., article *Kyrie eleison*, dans *Dict. d'Arch. et de Liturgie*, t. VIII, 1, col. 908-916.
CASSIEN, Jean, *Conférences avec les Pères du Désert*, éd. E. PICHERY, *Sources chrétiennes* 42, 54, Paris 1955-1958.
CICÉRON, *M. T. Ciceronis opera* ..., éd. J. A. ERNESTI, Londini 1830 ; *De Officiis*, vol. XVI, p. 1065-1277 ; *De finibus bonorum et malorum*, vol. XIV, p. 161-461.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, éd. O. STÄHLIN, Leipzig 1905-1936.
CLÉMENT DE ROME, S., cfr. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue 1911.
Contemplation ..., article dans *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2, col. 1643 ss.
Corpus Inscriptionum Graecarum, publié par l'Académie de Berlin, éd. A. BOECKH, 5 vol. 1882-1887.
COTELIER, J. B., *Ecclesiae Graecae Monumenta*, 3 vol., Luteciae Par. 1677-1686.
CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Euthymii* et *Vita Sabae*, éd. E. SCHWARTZ, *Texte und Untersuchungen* 49, 2, Leipzig 1939 ; une rédaction plus longue publ. par K. KOIKYLIDES, Jérusalem 1905.
DAELE, A. van den, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941.
DE LUBAC, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950.
DE MEESTER, cfr. SABAS-LE-GRAND.
DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1956.
DES PLACES, cfr. DIADOQUE.
DIADOQUE de PHOTICÉ, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, intr. et trad. E. DES PLACES, *Sources chrétiennes*, 5 bis, Paris 1943.
Didaché, cfr. F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue 1901, p. 1-37.
DIEKAMP, F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster i. W. 1907.
DISDIER, M. TH., *Elie l'Ecdicos et les* ἕτερα κεφάλαια *attribués à S. Maxime*, *Echos d'Orient* 31, 1932, p. 17-43.
DÖLGER, F. J., ΙΧΘΥΣ I. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, 1910 ; II. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster i. W. 1922.
EPHREM, S., *S. Ephrem Syri opera omnia*, Rome 1732-1746.
— *Commentaire sur la Genèse*, éd. R. M. TONNEAU, Louvain 1955.
— *Hymni de fide*, éd. BECK, C. S. C. O. 154-155, 1955.
— *Hymni et sermones*, éd. TH. J. LAMY, Malines, 4 vol., 1882-1902.
— *S. E. Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, éd. C. MITCHELL, 2 vol., London 1912-1921.
ESTIENNE, H., *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris 1842-1847.

EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. E. SCHWARTZ, 3 vol., G. C. S. 9, 1903-1909.

EVAGRE LE PONTIQUE, éd. W. FRANKENBERG, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1912.

EVAGRIUS, *Histoire Ecclésiastique*, éd. J. BIDEZ et L. PARMENTIER, London 1898.

EVERGETINOS, Paul, *Synagogé*, Constantinople 1861.

FÉNELON, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, opuscule inédit publié par P. DUDON, Paris 1930.

FOERSTER, W., Κύριος dans le *Theol. Wörterbuch zum N. T.* de KITTEL, vol. III, p. 1038-1056.

FOLLIET, G., *Des moines euchites à Carthage en* 400-401, *Studia Patristica* II, Berlin 1957, p. 386-399.

FORGET, J., *Synaxarium Alexandrinum*, textus et versio, C. S. C. O., t. 18 et 19, Paris 1905-1926.

FRANKENBERG, cfr. EVAGRE.

FUNK, F. X., cfr. BARNABÉ, CLÉMENT DE ROME, *Didachè*, HERMAS, IGNACE D'ANTIOCHE.

GARITTE, G., *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase*, Bruxelles-Rome 1939.

GASSISI, S., *Gleichzeilige Hymnen in der byzantinischen Liturgie ..., Inno alfabetico per il Natale di Nostro Signore, Byz. Zeitschrift*, t. 18, 1909, p. 347-348.

GEYER, G., *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, C. S. E. L. 39, 1898; *S. Silviae peregrinatio*, p. 35-101.

GOLTZ, E. von der, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901.

GOUILLARD, J., *Un auteur spirituel du douzième siècle, Pierre Damascène, Echos d'Orient* 38, 1935, p. 257-278.

GRÉBAUT, E., *La prière « 'Eqabani » ou les litanies du Christ, Orientalia IV*, 1935, p. 426-440.

GRÉGOIRE, H., *Recueil des Inscriptions Grecques Chrétiennes d'Asie Mineure*, fasc. I, Paris 1922.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contra Julianum*, Paris 1609. PG 35.

— *Les discours théologiques*, trad. P. GALLAY. Paris 1942.

GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *La Vie de Grégoire le Sinaïte*, publiée par J. POMJALOVSKY, S. Pétersbourg 1894.

GRUMEL, V., *Acémètes, Dictionnaire de Spiritualité* I, col. 169-175.

GUIBERT, J. de, *Leçons de théologie mystique*, Toulouse 1955.

HALKIN, cfr. PACHÔME.

HAMMAN, A., *Prières des premiers chrétiens*, 1951.

Handbuch für rechtgläubige (*orthodoxe*) *Christen*, Hersbruck 1948.

HARVEY, cfr. IRÉNÉE.

HAUSHERR, I., *Direction spirituelle en Orient autrefois, Or. Chr. Anal.* 144, Rome 1955.

— *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 231-259.

— *Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique* (*pseudo-Nil*), *RAM* XV, 1934, p. 34-170.

— *Penthos. La doctrine de componction dans l'Orient Chrétien, Or. Christ. Anal.* 132, Rome 1944.

— *Philautie, De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur, Or. Christ. Anal.* 137, Rome 1952.

HEILER, F., *Das Gebet*. 5e éd. München 1923.

HERMAS (*Pasteur d'Hermas*), éd. F. X. FUNK, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1906, p. 144-238.

HOLL, K., *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte und Untersuchungen* 20, Leipzig 1899.

HOLZNER, J., *Paul de Tarse*, version française par L. JOHNER, Paris 1950.

HUMBERTCLAUDE, P., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris 1932.

HUSSEY, cfr. SOCRATE.

IGNACE D'ANTIOCHE, cfr. F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue 1901, p. 212-295.

IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, éd. W. HARVEY, Cambridge 1857.

— *Contre les hérétiques*. Livre III, éd. F. SAGNARD, Sources Chrét. 34, Paris 1952.

ISAAC DE NINIVE, éd. syriaque : P. BEDJAN, Paris-Leipzig 1909 ; éd. grecque : Nicéphore THEOTOKIS, Leipzig 1770 ; trad. anglaise : A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923.

ISAIE (auteur ascétique monophysite † 488), éd. AUGOUSTINOS, Jerusalem 1911 ; version latine publiée à Venise par Pierre François ZINUS, de Vérone ; cfr. GUILLAUMONT, A., *L'ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, Le Caire 1956.

ISAIE (Abbé, vers 1200), cfr. *Le Métérikon de l'abbé Isaïe, Or. Chr. Per.* 12, 1946, p. 286-301.

JACQUES DE SAROUG, *Homiliae selectae*, éd. BEDJAN, 5 vol., Paris-Leipzig 1905-1910.

JALABERT, L.-MOUTERDE, R., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929-1955.

JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, Testo con introd., versione e note del Sac. Pietro TREVISAN, *Corona Patrum Salesiana, Serie greca*, vol. VIII-IX, Torino 1941.

JEAN DE JÉSUS MARIE, O. C. D., *Notre-Dame de la Montée du Carmel*, Tarascon 1951.

JOANNES A JESU MARIA, *Theologia Mystica et Epist. Christi ad Hominem*, Friburgi Br. 1912.

JEAN MOSCHUS, *Pré Spirituel*, trad. ROUËT DE JOURNEL, *Sources chrétiennes* 12, Paris 1946.

JUGIE, M., *Homélies Mariales Byzantines*, dans *Patrol. Orient.* (GRAFFIN et NAU), t. XIX.

— *Note sur le moine Nicéphore, Echos d'Orient* 35, 1936, p. 409-412.

KAUFMANN, C. M., *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917.

Kievopečerskij Patérik, traduit en russe moderne par Maria VIKTOROVNA Kiev 1870.

KLOSTERMANN, cfr. ORIGÈNE.

Knopf, R., *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3. neubearb. Auflage von G. Krüger, Tübingen 1929.

Koetchau, cfr. Origène.

Kologrivof, I., *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953 ; trad. allemande : *Das andere Russland*, München 1958.

Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. éd. München 1897.

Labourt, J., et Battifol, P., *Les Odes de Salomon*, Paris 1911.

Laudeuze, P., *Etudes sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain 1898.

Lamy, cfr. Ephrem.

Laurent, V., *Documents de sigillographie byzantine, La collection C. Orghidan*, Paris 1952.

Leclercq, H., *Conversion*, *Dict. Arch. et Liturg.*, t. III, 2, col. 2797-2800.

Lefort, cfr. Pachôme.

Lelong, A., *Les Pères Apostoliques*, Paris 1910-1912.

Lemoine, cfr. Philoxène de Mabboug.

Lipsius, R. A.-Bonnet, M., *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsiae 1883-1903.

Livre des Degrés, éd. par M. Kmosko, dans *Patrologia Syriaca*, vol. III, 1926.

Lorié, L. Th. A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, *Latinitas Christ. Primaeva*, fasc. XI, Noviomagi MCMLV.

Macaire de Philadelphie, *Neon Eclogion* ..., édité d'abord par un chrétien ami du Christ, et en second lieu par le hiérodiacre Avvakum et le moine Anthime, Hagiorites, Constantinople 1863.

Madoz, P. J., *El amor a Jesucristo en la Iglesia de los Mártires*, *Estudios Eclesiasticos* 12, 1933, p. 313-344.

Marsili, S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, *Stud. Anselmiana* V, Roma 1936.

Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, trad. J. Pegon, *Sources chrétiennes* 9, 1943.

Mélanie, cfr. *Vie de sainte Mélanie la Jeune*, éd. par le cardinal Rampolla del Tindaro, Rome 1905.

Mercenier, P. F., *L'Antienne Mariale grecque la plus ancienne*, dans *Le Muséon* 52, 1939, p. 229-233.

Mitchell, cfr. Ephrem.

Mollat, D., *L'Evangile de saint Jean*, traduit par D. Mollat, Paris 1953.

Moricca, U., *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, *Revue Biblique* 1922, p. 20-30.

Moulard, A., *Saint Jean Chrysostome*, Paris 1941.

Nauck, A., *Jamblichi Chalcidensis De vita Pythagorica liber*, S. Pétersbourg 1884.

Nicétas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rome 1928.

Nikodemos, cfr. Barsanuphe.

Nil, *De octo vitiis*, éd. Cotelier, *Eccl. Graecae Mon.* III, p. 185-219, Paris 1686.

O' Rahilly, A., *Father William Doyle S. J.*, London 1936.

Orbe, A., *La epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion* κατ' ἐπίνοιαν, Roma 1955.

Origène, *Contra Celsum*, éd. P. Koetschau, *G. C. S.* 2, 1899.

— *In Exodum hom.*, éd. W. A. Baehrens, *G. C. S.* 29, 1920.

— *In Josue hom.*, éd. *ibid.*

— *In lib. I. Reg. hom.*, éd. W. A. Baehrens, *G. C. S.* 33, 1925.

— *In Isaiam hom.*, éd. Baehrens, *ibid.*

— *In Jeremiam hom.*, éd. E. Klostermann, *G. C. S.* 6, 1901.

— *In Ezechielem hom.*, éd. Baehrens, *G. C. S.* 33, 1925.

— *In Lucam hom.*, éd. M. Rauer, *G. C. S.* 35, 1930.

Orta, P. F., *Orazioni giacolatorie* ..., Roma 1706.

Pachôme, S., cfr. *S. Pachomii Vitae Graecae*, éd. F. Halkin, Bruxelles 1932. A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932.
L. Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943.

Paul de Latros, S., cfr. *Vita S. Pauli Junioris*, éd. H. Delehaye, *Analecta Bolandiana* 11, 1892, p. 5-74.

Pegon, J., cfr. Maxime le Confesseur.

Peterson, E., Εἷς θεός. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926.

— *Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien*, *Zeitschr. f. kath. Theol.* LVII, 1934, p. 110-113.

Philon, *De vita contemplativa*, éd. F. C. Conybeare, Oxford 1895.

Philoxène de Mabboug, *Homélies*, éd. E. Lemoine, Paris 1956.

Phokylides, J., *He Hiera Lavra tou hegiasmenou*, Alexandriae 1927.

Picard, L., *Fr. Mutien-Marie de Ciney*, *Gabriel Wiaux*, Namur-Bruxelles 1943.

Platon, *Oeuvres complètes*, Paris 1947-1956 ; *Apologie de Socrate*, vol. I, p. 115-174, trad. de M. Croiset ; *Théétète*, vol. VIII, p. 113-246, trad. de A. Diès.

Plutarque, *Opera*, éd. Th. Doehner et F. Dübner ; *De communibus notitiis*, vol. IV, p. 1295-1329, Paris 1846-1882.

Pomjalovsky, J., cfr. Grégoire le Sinaite.

Posseljanin, E., *Ascètes russe du 19e siècle* (en russe), S. Pétersbourg 1910.

Poucel, V., *Pour que votre âme respire*, Paris, *Art catholique* 1936.

Preuschen, E., *Palladius und Rufinus* ..., *Texte und Untersuch.*, Giessen 1897.

Probst, F., *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Tübingen 1871.

— *Liturgie der ersten drei christl. Jahrhunderten*, Tübingen 1870.

Raabe, R., *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895.

Rabbow, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

Rauer, cfr. Origène.

Romain le Mélode, éd. N. V. Tomadakis, Athènes 1954.

— Cfr. Cammelli, G., *Romano il Melode*, Firenze 1930.

ROUËT DE JOURNEL, cfr. JEAN MOSCHUS.
RUNCIMAN, S., *La civilisation byzantine* 330-1453, Paris 1934.
SABAS, S., cfr. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS.
SABAS-LE-GRAND, cfr. *Règlement des Bienheureux et Saints Pères Sabas-le-Grand et Théodose-le-Cénobiarque pour la vie des cénobites et des kelliotes*, trad. par PL. DE MEESTER, Lille 1937.
SABAS LE JEUNE (de Vatopédi), cfr. *Vie* ..., par PHILOTHÉE KOKKINOS, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Anal. Hierosol. Stachyol.*, t. 5.
SAGNARD, cfr. IRÉNÉE.
SALAVILLE, S., *Christus in Orientalium pietate, Ephemerides Lit.* 52, 1938, p. 221-236.
— *Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle, Théolepte de Philadelphie, Echos d'Orient* 30, 1940-1942, p. 1-25.
— *Office du Très Doux Jésus, antérieur au Jubilus de saint Bernard, RAM* XXV, 1949, 247-259.
SAUDREAU, A., *St. Maxime, Vie Spirituelle*, 1920, t. I, p. 255-264.
SCHLUMBERGER, G., *Sigillographie de l'empire byzantin*, Paris 1884.
SCHMIDT, K. L., article ἐπικαλέω dans le *Theol. Wörterbuch zum N. T.* de G. KITTEL, vol. III, p. 498-501.
SCHWARTZ, cfr. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS ; cfr. EUSÈBE.
SEVERUS, E. von, *Meditari im Sprachgebrauch der hl. Schrift, Geist u. Leben* 26, 1953, p. 365-375.
SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. R. HUSSEY, Oxford 1853.
STÄHLIN, cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
STANILOAE, D., *Două Tractăte ale Sfântului Grigorie Palama*, dans *Academia Teologică « Andreiana »*, Anuarul IX, 1932-1933, Sibiu 1933.
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, éd. DENYS ZAGORAIOS, Venise 1790.
SYNCLÉTIQUE, S., cfr. *Vita et Gesta* ..., éd. COTELIER, *Eccl. Gr. Mon.* I, Paris 1677, p. 201-277.
THEOTOKIS, cfr. ISAAC DE NINIVE.
THOMAS DA CÉLANO, *La légende de saint Francois*, éd. RINALDI, Rome 1806.
TISCHENDORF, C., *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866.
TONNEAU, cfr. EPHREM.
VASSILIEV, A., *Anecdota Graeca*, Moscou 1893.
VILLER, M., *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime* ..., *RAM* 11, 1930, p. 239-268.
Vitae Patrum, éd. ROSWEYDE, PL 73, 851-1024.
WALLIS-BUDGE, *The Paradise of the Fathers*, London 1907.
WENSINCK, cfr. ISAAC DE NINIVE.
WILMART-TISSERANT, *Fragments grecs et latins de l'évangile de Barthélemy*, éd. dans la *Revue Biblique* 1913, p. 161-190.
WÜSTENFELD, F., *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen*, Gotha 1879.
ZIEGLER, J., *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster 1937.

INTRODUCTION

En 1925, Reinhold von Walter publiait à Berlin (Petropolis Verlag) un petit volume de 173 pages, intitulé : *Ein Russisches Pilgerleben* (Vie d'un pélerin russe). L'occident faisait ainsi connaissance avec une courte prière appelée *Jesusgebet*, traduction littérale de молитва Іисусова, en grec Ἰησοῦ εὐχή ou ἡ εὐχὴ τοῦ Ἰησοῦ, c'est-à-dire, non pas « prière de Jésus » (1), selon le seul sens possible de cette expression en français, mais prière adressée à Jésus :

« Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi (pécheur) ».

Le premier compte-rendu de cette publication (2) la résumait ainsi :

« L'original russe de ce livre porte ce titre : *Récits sincères d'un pélerin à son confesseur* ». D'une façon plus intrinsèque on pourrait l'intituler : A la recherche de la prière continuelle. Un paysan russe, sachant lire et quelque peu écrire — son père lui a fait donner ce commencement dans les lettres pour qu'il pût gagner sa vie malgré son bras gauche atrophié — hanté du désir de la prière intérieure, après en avoir cherché en vain le secret auprès des prédicateurs, rencontre enfin le maître qu'il lui faut dans la personne d'un *starets*. Celui-ci lui apprend à dire la « prière à Jésus », d'abord 3000, puis 6000, puis 12.000 fois par jour, enfin à volonté. Finalement ce n'est

(1) L'expression « prière de Jésus » s'est introduite comme traduction hâtive de *Jesusgebet*, par quoi R. von Walter rendait le russe *molitva Iisousova*, lui-même équivalent de Ἰησοῦ εὐχή. Le grec permet ce génitif objectif. Le français ne l'admet pas, du moins avec le mot *prière*. On pourrait dire : invocation de Jésus, ou à la rigueur : appel de Jésus, encore que cette dernière formule fût équivoque. *Prière de Jésus* ne peut signifier que prière faite par Jésus. Lui donner le sens de prière adressée à Jésus, c'est faire violence à la langue et heurter le sentiment de ceux qui la savent. Nous dirons donc *prière à Jésus* pour notre compte ; si nous employons çà et là *prière de Jésus*, ce sera pour le compte d'autrui, et nous le signalerons par des guillemets ou par un soulignement. Dans Climaque, grad. 9, PG 88.841C Ἰησοῦ ἡ προσευχή c'est le *Notre Père*.

(2) *Orientalia Christiana* VI, 1926, p. 174 sv.

plus le pélerin qui fait la prière, c'est la prière qui se fait elle-même dans son esprit et dans son cœur, au milieu de toutes ses occupations et jusque pendant son sommeil. Et quels n'en sont pas les merveilleux effets ! « Dans l'esprit : on sent la douceur de l'amour de Dieu, la paix intérieure, l'extase de l'esprit, la pureté des pensées, une béatifiante attention à Dieu ; — dans la sensibilité : une agréable chaleur de cœur, tous les membres remplis de douceur, de joyeuses palpitations du cœur, légèreté et fraîcheur ; la vie se fait sentir agréable, on devient insensible aux maladies et au chagrin ; — révélations enfin : illumination de l'intelligence, pénétration des Ecritures ; on comprend l'Esprit de la création, on est détaché du tumulte terrestre, on reconnaît la douceur de la vie intérieure, on est sûr de la proximité de Dieu, et également de son amour pour nous » (p. 62). Aussi notre voyageur vole-t-il plutôt qu'il ne court à travers la Russie et la Sibérie, constatant partout avec de nouveaux émerveillements les nouvelles merveilles opérées par sa continuelle prière, en lui-même, dans d'autres âmes pieuses, même chez un petit garçon qui ne la récite d'abord que sous la menace du fouet, sur les loups eux-mêmes et sur les éléments. La prière continuelle ramène l'état d'innocence primitive, y compris son bonheur et son empire sur la nature ».

De si belles promesses ne pouvaient manquer leur effet. La conjoncture était des plus favorables : la première guerre mondiale avait apporté à beaucoup de gens une déception plus cruelle que toutes les souffrances dont elle résultait. La prospérité d'avant 1914 avait pu leur faire croire à l'avènement définitif d'un paradis terrestre suffisant à tous leurs besoins. Le cataclysme qui mit fin à cette euphorie réveilla chez beaucoup la faim de nourritures plus spirituelles. Dans tous les pays d'Europe où un reste de liberté le permettait, livres et revues de spiritualité connurent un renouveau qui dure encore. Le *Récit* du pélerin russe lui dut une bonne part d'un succès qu'il n'avait jamais eu dans son texte original. Par ricochet, la révolution bolchévique elle-même lui profita, par la dispersion en tout lieu d'émigrés qui ne pouvaient manquer de lui faire de la réclame, ne fût-ce qu'en avivant autour d'eux la sympathie et la curiosité pour l'« autre Russie » (3).

(3) Selon le très heureux titre que porte, en traduction allemande — *Das andere Russland* — le livre du P. I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953.

La bibliographie de la *Prière à Jésus* s'allonge d'année en année. Nous ne prétendons pas donner la liste complète. Les quelques titres qu'on vient de lire suffisent à montrer quel intérêt le pélerin rencontra et quel tourbillon d'idées il suscita. Citons seulement l'un ou l'autre paragraphe : Voici le roumain Nichifor Crainic, professeur à l'Université de Bucarest, ancien Ministre. Nous n'avons malheureusement pas son texte original, mais seulement une traduction allemande faite par Walter Biemel (4), et celle-ci n'est pas commode à traduire en français. Essayons cependant : « Entre les formes expérimentales et théoriques de la mystique orthodoxe, il en est une qui les domine et leur donne à toutes une coloration particulière : la prière à Jésus, connue aussi sous de nombreuses autres dénominations, telles que : oraison de l'esprit ; oraison du cœur ou oraison isichastique (*sic*). Dans la vie spirituelle de l'Occident, nous ne pouvons trouver aucune forme (de prière) qui lui ressemble. Elle est la propriété exclusive de l'Orient. D'une plénitude historique subjuguante depuis l'antiquité jusqu'aux plus fameux starets russes, elle constitue dans une très vaste mesure la contemplation orthodoxe, aussi bien par son essence doctrinale que par sa méthode, et non moins par son exercice ».

« Transmise du père spirituel, comme de maître à apprenti, de génération en génération, et gardée jalousement dans la rigoureuse discrétion des usages sacrés, la prière à Jésus a conservé intacte son originalité. Lorsque, en 1782, les traités de « philosophie pratique et théorique », consacrés à cette manière de contemplation et réunis sous la dénomination de Philocalie, furent imprimés pour la première fois à Venise par Nicodème l'Hagiorite, on emporta tous les exemplaires jusqu'au dernier (5) en Orient. Cette particularité qui n'est que l'écho d'une discipline traditionnelle, nous montre précisément la conscience professionnelle d'une possession exclusive. La *prière à Jésus* peut être identifiée avec la vie spirituelle de l'Orthodoxie. Cette prière forme l'élément essentiel de tout règlement de vie monacale ; elle peut même remplacer l'office divin et toutes les autres prières, car sa valeur est universelle » (6).

(4) N. Crainic, *Das Jesusgebet*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60, 1941, p. 341-353.

(5) « Alle bis auf eines », d'après le dictionnaire de Sachs-Villate, *Enzyklopädisches Wörterbuch der französischen u. deutschen Sprache*, Berlin, 20e à 21e édition, p. 106, col. 2, n. 4, peut avoir deux sens, soit « tous jusqu'au dernier », soit « tous, excepté le dernier ».

(6) Cette dernière phrase, citée d'après Serge Boulgakov, *Orthodoxie*, Sibiu-Hermannstadt 1933, sans indication de page.

« En quoi consiste la valeur universelle que Serge Boulgakov lui attribue, et qui nous explique sa longue existence historique ? Dans le nom de Jésus, qui est le centre incandescent de cette prière. En voici le texte très court : *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur* », ou plus brièvement : *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié* ; ou plus brièvement encore : *Seigneur Jésus-Christ, aie pitié*. Dans ce cas, le nombre de mots est ramené à cinq et se trouve en harmonie avec la maxime de saint Paul souvent cité à l'appui par les auteurs isichastes : Mais dans l'Eglise j'aime mieux dire cinq mots selon mon intelligence, pour en instruire d'autres, que dix mille mots en langue étrangère (1 *Cor.* 14, 19). Du reste, ces quelques mots eux-mêmes n'ont d'importance que dans les phases préparatoires de la contemplation, car, à leur point culminant, le texte se condense en un seul cri, jaillissant de la profondeur du cœur : Jésus ! ou Mon Jésus !, lequel, pour finir, se mue en silence d'extase ».

Nous avons cité cette page (il y en a dix fois plus long) pour donner une idée du genre. Le « moine de l'Eglise Orientale » (7) croit devoir déclarer que « L'article est déparé par un singulier manque de sens critique : l'auteur attribue l'invention de la prière de Jésus à la Bienheureuse Vierge Marie. Cela pourrait être vrai dans un sens mystique, mais ne saurait rentrer dans la perspective historique » (l. c. p. 7, note 1). Crainic en appelle pourtant à la haute autorité de Grégoire Palamas (8) en personne (*l. c.* p. 348). De fait, dans la seconde des deux homélies sur la Présentation (εἴσοδος) de Marie publiées à Athènes en 1861 par Sophoklès K. Ex Œconomon, Grégoire Palamas affirme que la Vierge « inaugure (καινοτομεῖ) des choses plus grandes et très parfaites ; elle invente et pratique et transmet à la postérité d'une part une praxis supérieure à la theoria et une theoria plus excellente que celle tant vantée jusque là, autant que la vérité excelle sur la fantaisie » (§ 31, p. 169). « Délaissant un comportement sujet à reproches, elle choisit une vie invisible à tous et libre de toute union humaine, dans le secret inaccessible du sanctuaire où, dégagée de tout lien profane, secouant toute attache, s'élevant même au-dessus de la sympathie pour son propre corps, elle adonne son intellect à la conversion sur lui-même, à l'attention et à la divine oraison jamais interrompue. Arrivée ainsi à la totale possession d'elle-même, et parvenue à un état au-dessus du multiple grouillement des pensées, de toute image en un mot, elle construisit une route nouvelle et réservée vers le ciel, savoir, pour le dire de la sorte, le silence intelligible » (nº 38, p. 176).

(7) Cfr. la bibliographie.
(8) C'est lui qui omet le titre de *saint*.

En aucun passage de ces deux homélies Palamas n'attribue l'invention de la *prière de Jésus* à la T. S. Vierge Marie. Mais si deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles, la prière à Jésus égale, par identité exclusive, la plus haute de toutes les contemplations. C'est avec ce présupposé que Crainic a lu Palamas (9).

Nous pourrions citer dans le même sens pas mal de livres et d'articles. Souvent cependant ils ne distinguent pas la formule de la prière et la méthode où elle s'enchasse depuis le 12e ou le 14e siècle. Comme nous n'avons pas l'intention de parler de cette méthode, dite hésychastique, mais uniquement de la prière elle-même, nous abordons directement notre sujet.

Pour l'amour de la clarté nous diviserons notre exposé en deux parties : I. Les noms du Sauveur ; II. L'invocation du Nom. Dans l'une et l'autre nous suivrons autant que possible l'ordre chronologique.

(9) Si la *prière de Jésus* est la propriété exclusive de l'Orient byzantin, si de plus elle s'identifie avec l'oraison mentale, en toute rigueur de logique il faudra dire que l'Eglise romaine ne connaît pas l'oraison mentale. Nous ne nous étonnerons donc pas de lire dans *Hagioritiki Vivliothiki*, année 24, nos 279-280, Volos 1959, p. 367 : « l'Eglise catholique officielle regarde l'oraison mentale (τὴν νοερὰν προσευχήν) et l'hésychasme comme une espèce d'hérésie ... »

PREMIÈRE PARTIE

Les noms du Seigneur Jésus

A. DANS L'ÉCRITURE ET CHEZ LES PÈRES

1. Question que pose leur grand nombre.

« Un nom, écrit Origène, c'est une expression ramassée représentant la qualité propre de ce qui est nommé » (*De Oratione* 24) (1).

La suite contient la « philosophie du nom » selon Origène. Il vaut donc la peine de la lire, plutôt que de nous lancer d'abord avec certains modernes dans une philosophie du nom en soi.

« Par exemple, il existe une propre qualité de l'apôtre Paul, une de son âme suivant laquelle elle est telle, une de son esprit suivant laquelle il peut contempler ceci ou cela, une de son corps, suivant laquelle il est tel ou tel. Le caractère propre et incommunicable de ces qualités — car il n'y a aucun, parmi les êtres, qui soit identique à Paul — est montré sous le nom de Paul. Mais chez les hommes, comme leurs qualités propres peuvent changer, leurs noms aussi, selon l'Ecriture, changent justement. La qualité d'Abram ayant changé, il fut appelé Abraham ; et celle de Simon, il fut nommé Pierre, et celle de Saul qui persécutait Jésus, il fut appelé Paul. Pour Dieu, qui est lui-même invariable et reste toujours immuable, il n'y a toujours qu'un seul nom: celui de l'Existant (*Exode*, 3,14), qui a été donné dans l'Exode, ou quelque autre pareil. Puisque donc nous faisons tous des suppositions au sujet de Dieu, en cherchant à comprendre ce qui se rapporte à lui, et que nous ne savons pas tout ce qu'il est (bien rares en effet, et, pour ainsi dire, plus rares que rares, ceux qui comprennent en tout sa sainteté), c'est à juste titre que l'on nous apprend que notre idée de Dieu est sainte, de manière que nous voyions sa sainteté de créateur, de providence, de juge, qui choisit et qui abandonne, qui accueille et qui rejette, qui récompense et qui châtie chacun selon son mérite. C'est en ces choses et en d'autres, voisines, qu'est pour ainsi dire caractérisée la qualité propre de Dieu, et c'est cette qualité, je pense, qui s'appelle *nom* selon les Ecritures » (2).

(1) PG 11, 494 B.
(2) Traduction G. Bardy.

Le meilleur résumé de cette longue dissertation, et d'autres plus longues encore (3), est donné à propos de Jo. 3, 19 : « Croire au nom du Fils de Dieu », par le P. D. Mollat qui note : « Sémitisme pour dire la personne » (4).

Le Seigneur Jésus Fils de Marie a beaucoup de noms. Vers la fin du septième siècle, un inconnu s'occupa de recueillir une liste de « tous les noms donnés au Sauveur dans l'Ecriture inspirée de Dieu » (5). Il en aligne 187, qu'il introduit par cette remarque : « Certains disent que le Sauveur est nommé proprement Sagesse, d'autres Verbe, et que les autres dénominations ne sont pas propres, mais figurées » (τροπικῶς). Transcrivons au moins les premiers mots : « 1. Sagesse, 2. Verbe, 3. Fils de Dieu, 4. Dieu Verbe, 5. Lumière du monde, 6. Lumière véritable, 7. Résurrection, 8. Voie, 9. Vérité, 10. Vie, 11. Porte, 12. Pasteur, 13. Messie, 14. Christ, 15. Jésus, 16. Seigneur, 17. Maître (διδάσκαλος) ...». Est-ce par distraction que Jésus se trouve seulement à la quinzième place ? Il ne semble pas, puisque l'auteur a sciemment mis à la première place Sagesse et à la seconde Verbe. De plus, quand il dresse un peu plus loin le catalogue de « tous les noms dont est appelée la Theotokos » (6), il commence par Maria ; et il termine par n° 54 : « Theotokos, proprement et véritablement ».

Le compilateur de ce florilège dogmatique « le plus vaste et le plus précieux » de tous ceux que nous possédons (7) ne fournit aucun argument aux modernes qui, pour exalter la prière à Jésus, disent qu'elle peut consister dans le seul mot *Jésus*, qu'elle est le résumé, le cœur, la quintessence de toute « l'Orthodoxie » et surtout de sa vie spirituelle. Ignorait-il totalement « la philosophie du nom » ? Alors l'hypothèse de F. Diekamp attribuant ce Florilège à Anastase le Sinaïte croulerait pour de bon ; car les sinaïtes devaient avoir conservé cette philosophie du nom plus que tous autres, puisque le Sinaï est en pays sémitique et que la « prière de Jésus » a eu sa première place dans la spiritualité sinaïte (8).

(3) Il suffit de renvoyer à l'article de Hans Bietenhard dans le *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* de G. Kittel, s. v. ὄνομα, vol. 5, p. 242-283.
(4) *L'Evangile de saint Jean* traduit par D. Mollat, Paris 1953, p. 81, note.
(5) Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster in W. 1907, p. 286-290.
(6) Ibid. p. 291-292.
(7) Diekamp, *o. c.*, p. III.
(8) Cfr. *Un moine*, chap. II.

En tout cas, une question se pose : si philosophie du nom il y a, en faveur de quel nom jouera-t-elle, puisque le Sauveur en a plusieurs ? La réponse aura son importance non seulement pour l'histoire ou la préhistoire de la prière à Jésus, mais en général, pour celle de la dévotion à ce saint nom.

2. Quels noms amis et ennemis donnent à Jésus dans les Evangiles

Pour les Juifs qui voyaient et entendaient Jésus sans croire qu'il était le Messie, il n'y avait qu'un moyen de le distinguer de ses homonymes tels que Jésus Barabbas, c'était d'exprimer en même temps son lieu d'origine. « Jésus de Nazareth », fit écrire Pilate au-dessus du Crucifié. A s'en tenir au texte des Evangiles, il ne semble pas que nul ait jamais apostrophé le Maître par son nom, ni même par son nom précédé de « Seigneur ». Le vocatif Jésus (Ἰησοῦ) ne se rencontre qu'en saint Marc et saint Luc. Ceux qui, là, l'interpellent par son nom avec l'addition de Nazarene (*Mc* 1, 24 ; *Lc* 4, 34), ce sont des démons, par la bouche d'un possédé. Un démon encore, par la bouche de l'énergumène de Gérasa, lui dit : « Jésus, Fils du Dieu Très-Haut » (*Mc* 5, 7 ; *Lc* 8, 28). A travers tout le saint Evangile, comme homme de bon sens qui ose l'implorer en l'appelant par son nom, suivi de « Fils de David », il y a seulement l'aveugle Bartimée (*Mc* 10, 47 ; *Lc* 18, 38). Aussi bien est-ce à ce texte que feront surtout allusion plus tard les préconiseurs de la prière de Jésus. Le grec, d'ailleurs, met *Fils de Dieu* avant *Jésus*, en Marc ; et après avoir été rabroué par la foule, Bartimée continue à crier, mais seulement : « Fils de David », selon Luc aussi bien que selon Marc. Il y a encore, en saint Luc seul, les dix lépreux qui l'implorent de loin en ces termes : « Jésus, Maître, aie pitié de nous » (*Lc* 17, 13). Il y a enfin le larron crucifié qui lui dit : « Jésus, souviens-toi de moi ... » (*Lc* 23, 52) ; mais une variante notable (selon Westcott-Hort) porte : « Souviens-toi ... » sans le nom de Jésus. Une autre variante met Jésus au datif : « Il dit à Jésus : souviens-toi ». La Chananéenne : « Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David » (*Mt.* 15, 22).

Il résulte de cette petite enquête que les seuls qui, dans les Evangiles, adressent la parole à Jésus en employant ce nom au vocatif (le plus souvent suivi ou précédé d'un titre distinctif), ce sont des

démons ou des gens étrangers au cercle de ses intimes. Ceux à qui il dit un jour : « Je ne vous appellerai plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jo.* 15, 15), ceux-là ne se hasardent jamais (l'idée ne leur en vient même pas) à l'interpeller par son « petit nom ». Et le Maître les approuve : c'est à eux aussi qu'il dit, en cette même soirée du jeudi saint : « Vous m'appelez le Maître et le Seigneur, et vous dites bien : je le suis » (*Jo.* 13, 13). Sur quoi il faut remarquer deux choses : 1) Maître et Seigneur ne sont pas synonymes ; 2) les nominatifs employés là par saint Jean peuvent s'entendre de deux façons : a) lorsque vous parlez de moi, vous dites : le Seigneur, le Maître ; b) dans le sens du vocatif, comme fait, en saint Jean toujours, l'apôtre saint Thomas, quand il dit à Jésus : « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jo.* 20, 28). Plus probablement l'évangéliste a-t-il en vue ces deux sens à la fois, parce qu'ils correspondent à l'usage des disciples aussi bien quand ils parlaient *de* leur Maître que lorsqu'ils parlaient *à* leur Maître. La Très Sainte Vierge Marie Elle-même, dans les deux phrases que rapportent les Evangiles comme adressées par Elle à son Fils, ne dit jamais Jésus, mais une fois, à voix basse, sans aucun nom, « il n'ont plus de vin » (*Jo.* 2, 3), l'autre fois à haute voix : Mon enfant, τέκνον (*Lc.* 2, 48).

Après l'Ascension, quels titres donnaient les apôtres et leurs premiers disciples au Christ Jésus ? Quand ils parlaient de Lui, dans un récit comme celui des évangiles, ils l'appelaient de son nom terrestre et historique, Jésus, comme font tous les historiens quand il n'y a aucune raison d'appeler leur héros autrement que par son nom le plus simple. Mais il y a des endroits où il faut nommer Paris Paris, d'autres où il faut dire la capitale de la France. Il y a là des nuances à peine perceptibles pour qui lit rapidement. Lorsque saint Luc écrit d'abord (*Lc* 2, 19) : « Marie conservait toutes ces choses en les repassant dans son cœur », ensuite (2, 51) « Sa Mère conservait toutes ces choses dans son Cœur », cette seconde expression connote délicatement la raison du fait : c'est parce qu'Elle est sa Mère qu'Elle ne laisse perdre aucun de ces souvenirs.

Dans la catéchèse des apôtres dont les évangiles synoptiques sont l'écho et le résumé, il pouvait cependant arriver que le narrateur, par sa fidelité même à l'histoire, dût employer l'expression : le Seigneur, quand il rapportait une parole dite par un disciple du Christ. Ainsi, lorsque saint Jean, qui à travers tout le récit de son évangile met habituellement « Jésus », dit à Pierre : « C'est le Seigneur », ce n'est plus alors le simple récit d'un fait passé, mais le rappel d'un mot prononcé *par lui* en sa qualité de disciple que Jésus aimait (*Jo.* 20, 7-12). Marie Madeleine parle de même (*Jo.* 20, 2, 18), et les disciples après avoir vu Jésus ressuscité (*Jo.* 20, 25). En saint Luc également (24, 34) pour la même raison : Cléopas et son compagnon retournent à Jérusalem et les disciples leur disent que réellement *le Seigneur* est ressuscité. Il faut se rappeler que la conjonction ὅτι équivaut à nos deux points (:) et introduit un discours direct, plutôt qu'à notre conjonction *que* introduisant le discours indirect.

En d'autres endroits ce ne sont pas des mots prononcés par les disciples au sujet ou à l'adresse de leur Maître que rapporte l'évangéliste, mais leurs sentiments : sorte de discours intérieur ; et cela, pour un auteur sensible aux nuances, entraîne encore une tournure de phrase qui les fasse deviner. En latin on emploie dans ce but le subjonctif du discours indirect. Il est notable que dans ces occasions, chez saint Luc, le terme de Κύριος se répète ordinairement deux fois : la première, où un disciple s'adresse au Maître : Κύριε, la seconde, conditionnée par cette apostrophe, reprenant : Et le Seigneur dit (*Lc* 12, 41 et 42). Ce vocatif est virtuel dans *Luc* 17, 5, où « les apôtres dirent *au Seigneur* » : ils lui dirent évidemment au vocatif « Seigneur », et le verset suivant reprend : « Et le Seigneur dit ... ». Le vocatif peut suivre dans la seconde partie, comme lorsque Zachée dit : « Voici, Seigneur, que je donne la moitié de mes biens », et justifier par avance l'emploi du nominatif Κύριος dans la partie de phrase qui précède (*Luc* 19, 8). Chapitre 22, 61, saint Luc, et lui seul, parle du regard jeté par le Maître sur Pierre après son triple reniement. D'où que l'évangéliste le tienne, ce précieux détail remonte nécessairement à une confidence de Pierre lui-même ; on perçoit encore un écho de la voix de Pierre dans « Et le Seigneur se retournant regarda Pierre ; et Pierre se souvint de la parole du Seigneur ... ». Saint Marc et saint Matthieu, relatant le seul fait historique, écrivent : « Et Pierre se souvint du mot que lui avait dit Jésus ... ». L'une ou l'autre fois, le terme de Κύριος peut être le fait d'un copiste, comme *Luc* 13, 15, où il y a la variante *Jésus* ; ou 22, 31, où de bons manuscrits omettent les mots « Le Seigneur dit ». Il reste cependant quelques versets où l'on ne peut, sans excès de subtilité, assigner à l'emploi du mot « Sei-

gneur » d'autre raison que la foi de l'écrivain plus forte que l'impassibilité de l'historien. *Luc* 10, 1 : « Après cela *le Seigneur* en désigna d'autres au nombre de soixante-dix ». On pourrait sans doute encore remarquer que Jésus opère cette désignation précisément en sa qualité de Seigneur. Et cela vaudrait aussi pour *Luc* 11, 39 ; beaucoup moins pour *Luc* 18, 6.

De cet examen nous pouvons, semble-t-il, conclure que les évangélistes, dans le style purement narratif, disent presque toujours *Jésus* ; quand ils remplacent ce nom par « le Seigneur », c'est qu'ils ont une raison particulière qui est le plus souvent la foi d'un disciple ou, rarement, l'effet de leur propre foi à eux.

En tout cas, de tous les termes employés pour désigner le Sauveur, c'est le nom de Jésus, sans plus, qui est le plus simple, le plus terne, le plus dépouillé de toute idée de grandeur ou sentiment de respect. Quand une idée ou un sentiment de ce genre veut se faire jour, les titres de Kyrios ou de Didascalos complètent ou remplacent le nom de Jésus.

3. Dans le reste du Nouveau Testament

Il serait téméraire d'admettre à priori la persistance de cet usage dans les autres livres du Nouveau Testament. Nous sommes là entre croyants. Sauf les Actes des Apôtres, nous avons affaire non plus à une histoire, mais à des instructions et exhortations ; non plus à des historiens, mais à des apôtres du Christ dans l'exercice de leur ministère. Le livre des Actes lui-même contient plusieurs discours où ce n'est pas l'historien qui parle, mais toutes sortes de personnages, croyants et incroyants. Ce livre plein de vie nous fait saisir sur le vif comment les uns et les autres désignent Jésus. C'est plaisir de surprendre ces nuances très bien rendues par saint Luc.

a) Les Juifs, adversaires de la nouvelle « hérésie » (*Actes* 24, 5, 14 ; 28, 22), et les païens qui n'en savent pas grand'chose, disent simplement ou avec affectation : Jésus, Jésus le Nazaréen, ou « un certain Jésus » (*Actes* 4, 2, 13 ; 5, 40 ; 6, 14 ; 25, 19 etc.).

b) Les apôtres aussi, en parlant à ces adversaires ou à ces étrangers, emploient leur façon de parler. Saint Pierre dans son discours de la Pentecôte (*Actes* 2, 22, 32) ; et devant le Sanhédrin : (5, 30) « ... ce Jésus que vous avez mis à mort » (cfr. 13, 33 ; 17, 7, 17, 18, etc.).

c) A cela se rattachent des expressions telles que (8, 35) : Philippe evangelizavit illi Jesum, Jésus que l'eunuque de Candace ne connaissait pas ; ou (10, 38), saint Pierre au centurion Corneille : « Jésus de Nazareth que Dieu a oint de l'Esprit-Saint » ; et encore saint Paul (9, 20) : « et tout aussitôt dans les synagogues il prêchait Jésus, en disant qu'il est le Fils de Dieu ».

d) Les croyants ne disent pas *Jésus* tout court, sauf saint Luc dans les premières pages des Actes, où, comme les évangélistes, il parle en simple historien. Cfr. aussi 18, 25. Entre eux, les fidèles ne manquent guère de témoigner de leurs sentiments en complétant le nom de Jésus par un titre qui manifeste leur foi et leur respect. Et alors, comme dans les épîtres, cette foi s'exprime le plus souvent par le mot *Christ*, parce que, face aux juifs surtout, cette foi s'affirme précisément en proclamant que « le Christ, le Messie, c'est Jésus » (*Actes* 19, 28).

L'adjonction du qualificatif de Christ au nom de Jésus constitue de la part des fidèles un acte de foi, parce que selon l'argumentation de saint Pierre le jour de la Pentecôte : d'une part David, en sa qualité de prophète, a prévu et prédit la résurrection du Messie, et parce que, d'autre part, « c'est ce Jésus que Dieu a ressuscité : nous en sommes tous témoins » (*Actes* 2, 31 sv.). En est-il de même pour le titre de Κύριος ?

Pendant la vie terrestre de Jésus de Nazareth ce mot pouvait n'être, même dans la bouche de ses futurs apôtres, qu'un terme de respect, voire de simple politesse, comme le Signore italien ou le Señor espagnol. Nous le voyons donné par exemple à Philippe de Bethsaïda qui savait le grec, par des Hellènes : « Monsieur, nous voulons voir Jésus » (*Jo.* 12, 20-21). Après la première pêche miraculeuse, Simon fils de Jean « tombe aux genoux de Jésus en disant : Va-t'en de moi, parce que je suis un homme pécheur, Seigneur » ; ce n'est pas encore la confession de Césarée de Philippe, mais il y a déjà, dans ce mot rejeté à la fin de la phrase et dans le geste qui l'accompagne, le pressentiment d'une dignité et d'une sainteté surhumaines, et la nuance d'un respect en voie de devenir adoration. Dans les Actes, après l'Ascension, le *Kyrios* dans la bouche ou sous la plume des apôtres et des chrétiens a le sens très net (on dirait volontiers le formidable sens) proclamé par saint Pierre dans sa harangue aux Juifs de tout l'univers rassemblés à Jérusalem : « Que tout Israël sache donc en toute assurance que Dieu l'a fait Seigneur et

Messie, Lui, ce Jésus que vous avec crucifié » (*Actes* 2, 36). Saint Paul n'avancera donc rien d'inouï, mais quelque chose que les fidèles étaient habitués à penser, quand il se laissera entraîner, dans le simple but de recommander aux Philippiens paix, humilité et charité dans leurs relations mutuelles, à son incomparable hymne (*Phil.* 2, 6-11) :

6 Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.
7 Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
Et s'étant démontré homme,
8 il s'humilia encore
en obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix !
9 Aussi Dieu l'a-t-il surexalté
et lui a-t-il donné le Nom
qui est au-dessus de tout nom,
10 pour que tout, au nom de Jésus,
s'agenouille, au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers,
11 et que toute langue proclame,
de Jésus Christ, qu'il est SEIGNEUR,
à la gloire de Dieu le Père.

Les chrétiens savaient ce qu'ils disaient en attribuant ce nom de Kyrios à Jésus leur Maître. La Bible des Septante qu'ils lisaient traduisait par ce mot l'hébreu Adonaï et surtout Jahwé. « Ce qui dans l'Ancien Testament est dit du Seigneur Jahwé, cela se dit dans le Nouveau Testament du Seigneur Jésus-Christ » (9). C'est pourquoi saint Paul appelle les chrétiens : Ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1 Cor. 1, 2). C'est, selon Bousset (10), une caractéristique des chrétiens comme tels, d'invoquer le nom du Seigneur, autrement dit, c'est comme leur nom à eux en un temps où *Christianos* est encore rare (11). Invoquer le nom du Seigneur et entendre par là Jésus-Christ, c'est le signe le plus net de la foi en lui en tant que

(9) K.-L. SCHMIDT, article Κύριος dans le *Theol. Wörterbuch* de KITTEL, vol. III, p. 501.
(10) W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 100.
(11) K. L. SCHMIDT, *l. c.*

Messie et Fils de Dieu. Invoquer le nom du Seigneur, c'est avoir et professer la foi chrétienne : ce n'est pas du tout, dans ce temps-là, prononcer le mot *Jésus*, même dans une prière adressée à Celui dont ce mot est historiquement le nom. Le nom de Jésus tout court n'avait aucune portée en un temps et dans un milieu où il pouvait être donné à n'importe qui. De fait, « jusqu'au commencement du deuxième siècle après Jésus-Christ, le nom de Jésus était très fréquent parmi les Juifs » (12). Pour donner le sentiment de ce fait, il n'y a qu'à transcrire deux versets de l'épître aux Colossiens (4, 10-12) : « Vous saluent Aristarque ... et Marc ... et Jésus surnommé Juste, tous venus de la circoncision. Vous salue Epaphras qui est des vôtres, serviteur du Christ Jésus ». La simple expression Jésus Christ contient elle aussi un acte de foi, mais, littéralement, à la seule messianité de Jésus de Nazareth.

Pour toutes ces raisons, trop brièvement indiquées ici, c'est-à-dire parce que *le* nom divin c'était Kyrios, parce que le nom messianique était Christos, parce que le nom de Jésus par lui-même ne comportait rien de spécial pour un milieu judéo-chrétien, « les premiers chrétiens convertis ont probablement (disons certainement) employé le nom de Christ plus souvent que celui de Jésus. Sinon les braves Antiochiens les auraient nommés de ce dernier nom, et les Pères de la Compagnie de Jésus auraient dû se contenter du premier » (Mgr J. HOLZNER, *Paul de Tarse*) (13). Cette remarque, assez inattendue et un peu baroque, manque de justesse, et, matériellement, de justice plus encore envers les premiers chrétiens qu'envers les Jésuites. Laissons pour l'instant Jésuates et Jésuites et Compagnies de Jésus. Mais c'est un fait *certain* et non pas seulement probable : les premiers chrétiens, et pendant longtemps, ont dit Jésus-Christ ou le Christ ou le Seigneur Jésus ou Notre Seigneur Jésus-Christ beaucoup plus souvent que *Jésus* tout court, précisément parce qu'ils croyaient en Lui, parce qu'ils invoquaient le nom du Seigneur, parce qu'ils L'aimaient. Ils savaient de par la parole du Maître qu'il ne suffit pas de dire « Seigneur, Seigneur » pour être un vrai disciple ; ils savaient d'instinct et d'expérience que de dire Jésus ne suffit même pas, de soi, pour faire un acte de foi.

(12) W. FOERSTER, apud G. KITTEL, *l. c.* p. 285.
(13) Version française par l'abbé L. JOHNER, Paris 1950.

4. Les noms du Sauveur chez les Pères apostoliques

Et cela sera vrai toujours. Voyons seulement encore ce qui se passe chez les Pères Apostoliques. La Didachè [14] a trois fois Jésus, toujours dans la formule eucharistique IX, 2, 3 ; X, 2 ; les trois fois précisé par τοῦ παιδός σου. Une quatrième fois (X, 3) διὰ τοῦ παιδός σου, sans Jésus.

Dans la traduction latine de IX, 5, on lit « baptizati sint in nomine Jesu », mais le grec porte εἰς ὄνομα Κυρίου. Nous aurons plus d'une fois à noter ce phénomène.

Christos tout court pas une seule fois ; Jesus-Christos une seule fois (IX, 4); Kyrios dix-huit fois, dont deux avec ἡμῶν, *notre* Seigneur (XV, 4 ; XVI, 1) ; une fois au vocatif (10, 5) ; deux fois *au nom* du Seigneur (9, 5 εἰς ὄνομα Κυρίου ; 12, 1 ἐν ὀνόματι Κυρίου).

Dans la Lettre de Barnabé [15], il en va, matériellement, tout autrement : une seule fois *Jésus-Christ* (2, 6), quinze fois *Jésus*. Κύριος : une fois (19, 7) à propos de maîtres et de serviteurs ; trois fois à propos du porc oubliant ou se rappelant son maître ; partout ailleurs, ce mot s'emploie indifféremment dans le sens de l'Ancien Testament, ou pour désigner Jésus, Fils de Dieu.

Deux remarques : *a*) l'emploi de *Jésus* seul ne connote pas une dévotion particulière à ce nom. Il s'agit dans presque tous ces passages de démontrer que Jésus est le Messie préfiguré dans l'Ancien Testament (4, 8 ; 6, 9 ; 7, 7 ; 7, 10, 11, etc.). Cette façon de s'exprimer rejoint donc celle que nous avons signalée dans les Actes : evangelizavit illi Jesum. *b*) Au chapitre 12, il est question du *nom* de Jésus, pour affirmer que Jésus fils de Navé, c'est-à-dire Josué, était une figure de Jésus fils de Dieu. Il n'y a là aucun commencement de dévotion au nom.

Il nous importe davantage de voir la lettre de saint Clément, et surtout celles de saint Ignace. L'une représente mieux l'usage officiel de la grande Eglise ; chez l'autre nous surprendrons mieux la spontanéité de l'amour.

Saint Clément [16] ne dit jamais *Jésus* sans plus. Jésus-Christ, Notre Seigneur Jésus-Christ, le Christ, le Seigneur Jésus ; en parlant

(14) Cfr. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue 1901, p. 1-37.
(15) *Ibid.*, p. 38-97.
(16) *Ibid.*, p. 98-184.

à Dieu le Père : « votre bien-Aimé Fils Jésus-Christ » (LIX, 3) ; ou, parce que l'occasion le suggère : « Notre Souverain Prêtre et Protecteur (προστάτης) Jésus-Christ ».

Dans la deuxième lettre de Clément nous retrouverons le style historique, 5, 5 : « Jésus répondit à Pierre » ; Jésus est un personnage récent encore en butte à la contradiction : les uns le renient (17, 6), mais ils verront avec stupeur que ce Jésus possède l'empire sur le monde (17, 5) ; les autres se réclament de lui : « Notre Jésus » (14, 2), et « ils auront part à la miséricorde de Jésus » (16, 2). Partout ailleurs, c'est-à-dire quand l'auteur s'adresse aux fidèles sans aucune allusion aux autres, il dit, conformément à leur commune foi, Jésus-Christ (1, 1.2, etc.) ou *le Christ* (2, 7 ; 5, 5 ; 6, 7, etc.) ou le Seigneur (6, 1 etc.) plus souvent encore ; ou « le Christ, le Seigneur qui nous a sauvés » (9, 5). Il convient de retenir 4, 2 : « Non pas quiconque me dit Seigneur, Seigneur sera sauvé ; mais celui qui fait la justice » (Cfr. *Mt.* 7, 21) ; avertissement renforcé par une citation, singulièrement énergique, tirée de quelque évangile apocryphe : « Si vous êtes avec moi rassemblés dans mon sein et que vous ne gardiez pas mes commandements, je vous rejetterai et vous dirai : Allez-vous en de moi ; je ne vous connais pas, ni ne sais d'où vous êtes, ouvriers d'iniquité ».

Après saint Paul et saint Jean, personne ne nous met en contact avec la vie chrétienne des premiers temps comme saint Ignace dans ses lettres [17]. Jamais homme n'a écrit comme cet homme, parce que nul de ceux qui écrivent n'a jamais aimé comme lui. Comment parlera-t-il du Maître qu'il brûle d'imiter en donnant la plus grande preuve d'amour, celle du sang ? Comment s'exprimera sa tendresse ? Car elle est grande. Comment se trahira-t-elle ? Car tout est spontané dans ces pages ; rien n'y sent le convenu, le tout fait, l'appris ou le voulu. C'est « une eau vive qui murmure au-dedans » (*Rom.* 7, 2). Nous savons ce qu'elle murmure : la grande parole mise en nos cœurs par l'Esprit du Père et du Fils : « Viens vers le Père ». Mais dans ce même esprit paternel et filial, comment parlera-t-elle, ou fera-t-elle parler Ignace, de Jésus ?

Et d'abord, il a sa philosophie du nom. Le nom c'est la personne elle-même. Τὸ ποθητόν μοι ὄνομα, ce nom qui m'est si cher, cela ne signifie pas les deux syllabes de *Crocos*, mais la personne en chair et

(17) *Ibid.*, p. 212-295.

en os que ces deux syllabes désignent (*Rom.* 10, 1). Τὸ πολυαγαπητόν σου ὄνομα (*Eph.* W, 1), ce n'est pas pour les Ephésiens le fait d'habiter Ephèse ; c'est « le nom qu'ils se sont acquis par leur naturel juste selon la foi et la charité dans le Christ Jésus notre Sauveur ; imitateurs de Dieu ... » (la note de FUNK à ce passage [18], voyant là une « allusion au sens du mot Ἐφέσιος qui signifie la même chose que ποθητός, désirable », réduit la philosophie du nom à une étymologie plus que douteuse. Crocos, autre nom désirable, signifie *safran*. Sans doute Ignace aimait-il cette plante ou cette couleur ou cette métaphore ...). *Alcè*, autre « nom désirable », n'en serait pas moins chère à Ignace si, tout en gardant ses bonnes qualités, elle s'appelait par exemple *Tania* (Cfr. *Smyrn.* XIII, 2 ; *Ad Polyc.* VIII, 3). Ignace parle du nom de tous ces personnages, parce qu'il leur adresse, non pas une salutation anonyme ou collective, mais nominative κατ' ὄνομα (*Smyrn.* XIII, 3) ; ou ἐξ ὀνόματος (*Ad Polyc.* VIII, 2) ; pour l'évêque ses fidèles ne doivent jamais être des numéros, il doit les connaître nommément : ἐξ ὀνόματος (*Ad Polyc.* IV, 2 ; cfr. *Eph.* XX, 2).

L'honneur du nom s'augmente des mérites de la personne, pour Ignace comme pour tout le monde : sa grande dignité à lui, ou son « nom digne de Dieu », lui vient des chaînes qu'il porte pour le Christ (*Magn.* I, 2). Dans les pays de langue grecque — ailleurs aussi — il y a tant de gens qui cherchent à en imposer par leurs noms sonores ! Ignace ne consentira pas à écrire ces noms, s'ils sont infidèles (*Smyrn.* V, 3). Que lui importent des noms d'hommes ? Il y en a tant sur les stèles funèbres ! (*Phil.* VI, 1). Pour lui, il n'est qu'un nom qui compte, Le Nom, qu'il n'est pas besoin de prononcer chaque fois qu'on en parle entre chrétiens, tellement ils y pensent et s'en glorifient ; le Nom qui est au-dessus de tout nom, la Personne qui est au-dessus de toute personne dénommable d'un nom humain, parce que c'est une Personne divine.

Quand Ignace nomme cette Personne, comment la nomme-t-il ? Il ne se lasse pas de la nommer : il est insatiable de répéter son nom. F. X. Funk, dans son *Index Vocabulorum* [19], s. v. Ἰησοῦς Χριστός, ne donne qu'une douzaine de références à la lettre aux Ephésiens, se contentant ensuite d'un *etc. in omni fere capitulo*. Il aurait pu écrire : *in omni fere sententia*.

[18] *L. c.* p. 213 sv.
[19] *Ibid.*, p. 668-676.

Une seule fois Ignace emploie le nom de Jésus sans plus (*Phil.* 5, 1) : « Je prends mon refuge dans l'Evangile, comme dans la chair de Jésus » (La traduction latine : tamquam ad corporaliter praesentem *Christum*). Il doit y avoir une raison pour justifier ce cas exceptionnel. Les « longues et assez confuses discussions sur ce passage » [20] n'ont pas porté sur notre question. Nous pourrons d'autant plus nous fier à elles, si leur résultat vient appuyer nos propres inférences. Comparons deux autres endroits où se lit le mot *Christ* tout seul : Les Smyrniotes sont « affermis dans la charité par le sang du Christ » (*Smyrn.* 1, 1) ; « ... les princes visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, n'échapperont pas au jugement » (*Smyrn.* 6, 1) : une fois « la chair de Jésus », deux fois « le sang du Christ», je crois que dans ces trois expressions de sens identique nous avons encore affaire au « style historique ». La lettre aux Smyrniotes combat vigoureusement contre le docétisme. Ce personnage qui s'appelle historiquement Jésus — ou par antonomase le Christ — « est véritablement né d'une Vierge, ... il a été réellement percé de clous sous Ponce-Pilate et Hérode le tétrarque ; c'est au fruit de sa croix, à sa sainte et divine passion, que nous devons la vie » (*Smyrn.* 1, 1-2). La chair reçue de sa mère, le sang versé sur la croix prouvent la réalité historique et humaine du Sauveur, et cette réalité humaine s'appelle Jésus tout court, ou le Christ tout court pour les chrétiens du temps d'Ignace. « Pour Ignace, l'Evangile c'est Jésus lui-même en chair et en os, parce qu'il raconte la vie mortelle de Jésus ... », écrit A. LELONG [21], résumant les « longues discussions ». On serrerait de plus près encore la pensée d'Ignace en disant : L'Evangile c'est pour Ignace Jésus lui-même, aussi réel que lui dans la réalité de sa chair.

Hors ces trois cas, l'illustre martyr, disciple de saint Jean, et comme lui épris du Maître, n'écrit jamais le nom de Jésus, et très rarement celui de Christ sans addition. A lire la traduction latine on aurait l'impression contraire, mais la plupart des emplois de *Christus* tout seul sont le fait du traducteur. *Phil.* Suscription : juxta sententiam Christi ; en grec : Jésus-Christ. — *Phil.* 8, 2 : juxta Christi doctrinam ; en grec κατὰ χριστομαθίαν. — *Phil.* 11, 1 : par la grâce du Christ ; en grec, par la grâce de Jésus-Christ. — *Rom.* Suscription :

[20] A. LELONG, *Les Pères Apostoliques* ... III, Paris 1910, p. 72, note.
[21] *L. cit.*

en os que ces deux syllabes désignent (*Rom.* 10, 1). Τὸ πολυαγαπητόν σου ὄνομα (*Eph.* W, 1), ce n'est pas pour les Ephésiens le fait d'habiter Ephèse ; c'est « le nom qu'ils se sont acquis par leur naturel juste selon la foi et la charité dans le Christ Jésus notre Sauveur ; imitateurs de Dieu ... » (la note de FUNK à ce passage [18], voyant là une « allusion au sens du mot Ἐφέσιος qui signifie la même chose que ποθητός, désirable », réduit la philosophie du nom à une étymologie plus que douteuse. Crocos, autre nom désirable, signifie *safran*. Sans doute Ignace aimait-il cette plante ou cette couleur ou cette métaphore ...). *Alcè*, autre « nom désirable », n'en serait pas moins chère à Ignace si, tout en gardant ses bonnes qualités, elle s'appelait par exemple *Tania* (Cfr. *Smyrn.* XIII, 2 ; *Ad Polyc.* VIII, 3). Ignace parle du nom de tous ces personnages, parce qu'il leur adresse, non pas une salutation anonyme ou collective, mais nominative κατ' ὄνομα (*Smyrn.* XIII, 3) ; ou ἐξ ὀνόματος (*Ad Polyc.* VIII, 2) ; pour l'évêque ses fidèles ne doivent jamais être des numéros, il doit les connaître nommément : ἐξ ὀνόματος (*Ad Polyc.* IV, 2 ; cfr. *Eph.* XX, 2).

L'honneur du nom s'augmente des mérites de la personne, pour Ignace comme pour tout le monde : sa grande dignité à lui, ou son « nom digne de Dieu », lui vient des chaînes qu'il porte pour le Christ (*Magn.* I, 2). Dans les pays de langue grecque — ailleurs aussi — il y a tant de gens qui cherchent à en imposer par leurs noms sonores ! Ignace ne consentira pas à écrire ces noms, s'ils sont infidèles (*Smyrn.* V, 3). Que lui importent des noms d'hommes ? Il y en a tant sur les stèles funèbres ! (*Phil.* VI, 1). Pour lui, il n'est qu'un nom qui compte, Le Nom, qu'il n'est pas besoin de prononcer chaque fois qu'on en parle entre chrétiens, tellement ils y pensent et s'en glorifient ; le Nom qui est au-dessus de tout nom, la Personne qui est au-dessus de toute personne dénommable d'un nom humain, parce que c'est une Personne divine.

Quand Ignace nomme cette Personne, comment la nomme-t-il ? Il ne se lasse pas de la nommer : il est insatiable de répéter son nom. F. X. Funk, dans son *Index Vocabulorum* [19], s. v. Ἰησοῦς Χριστός, ne donne qu'une douzaine de références à la lettre aux Ephésiens, se contentant ensuite d'un *etc. in omni fere capitulo*. Il aurait pu écrire : *in omni fere sententia*.

---

[18] *L. c.* p. 213 sv.
[19] *Ibid.*, p. 668-676.

Une seule fois Ignace emploie le nom de Jésus sans plus (*Phil.* 5, 1) : « Je prends mon refuge dans l'Evangile, comme dans la chair de Jésus » (La traduction latine : tamquam ad corporaliter praesentem *Christum*). Il doit y avoir une raison pour justifier ce cas exceptionnel. Les « longues et assez confuses discussions sur ce passage » [20] n'ont pas porté sur notre question. Nous pourrons d'autant plus nous fier à elles, si leur résultat vient appuyer nos propres inférences. Comparons deux autres endroits où se lit le mot *Christ* tout seul : Les Smyrniotes sont « affermis dans la charité par le sang du Christ » (*Smyrn.* 1, 1) ; « ... les princes visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, n'échapperont pas au jugement » (*Smyrn.* 6, 1) : une fois « la chair de Jésus », deux fois « le sang du Christ», je crois que dans ces trois expressions de sens identique nous avons encore affaire au « style historique ». La lettre aux Smyrniotes combat vigoureusement contre le docétisme. Ce personnage qui s'appelle historiquement Jésus — ou par antonomase le Christ — « est véritablement né d'une Vierge, ... il a été réellement percé de clous sous Ponce-Pilate et Hérode le tétrarque ; c'est au fruit de sa croix, à sa sainte et divine passion, que nous devons la vie » (*Smyrn.* 1, 1-2). La chair reçue de sa mère, le sang versé sur la croix prouvent la réalité historique et humaine du Sauveur, et cette réalité humaine s'appelle Jésus tout court, ou le Christ tout court pour les chrétiens du temps d'Ignace. « Pour Ignace, l'Evangile c'est Jésus lui-même en chair et en os, parce qu'il raconte la vie mortelle de Jésus ... », écrit A. LELONG [21], résumant les « longues discussions ». On serrerait de plus près encore la pensée d'Ignace en disant : L'Evangile c'est pour Ignace Jésus lui-même, aussi réel que lui dans la réalité de sa chair.

Hors ces trois cas, l'illustre martyr, disciple de saint Jean, et comme lui épris du Maître, n'écrit jamais le nom de Jésus, et très rarement celui de Christ sans addition. A lire la traduction latine on aurait l'impression contraire, mais la plupart des emplois de *Christus* tout seul sont le fait du traducteur. *Phil.* Suscription : juxta sententiam Christi ; en grec : Jésus-Christ. — *Phil.* 8, 2 : juxta Christi doctrinam ; en grec κατὰ χριστομαθίαν. — *Phil.* 11, 1 : par la grâce du Christ ; en grec, par la grâce de Jésus-Christ. — *Rom.* Suscription :

---

[20] A. LELONG, *Les Pères Apostoliques* ... III, Paris 1910, p. 72, note.
[21] *L. cit.*

Christi legem habens ; en grec χριστόνομος. — *Trall.* 11, 1 : per hanc crucem Christus invitat ; en grec le sujet est sous-entendu. — Il reste trois passages, et qui s'expliquent aisément. *Eph.* 14, 2 : ceux qui font profession d'être au Christ : ce n'est qu'une explicitation, appelée par le contexte, du nom de « Chrétiens ». — *Magn.* 13, 2 : Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ au Père ... et les apôtres au Christ ». — Enfin *Rom.* 4, 1 : « Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ ». Dieu et Christ désignent ici la même personne : « Jésus-Christ notre Dieu » (Cfr. *Rom.* Suscription).

Hors ces cas exceptionnels, Ignace n'écrit jamais le nom de Jésus ou du Christ tout seul. Habituellement c'est Jésus-Christ, ou le Christ Jésus, ou le Seigneur Jésus-Christ, ou Notre-Seigneur Jésus-Christ ou Notre Dieu Jésus-Christ (*Rom.* 3, 3) ou le Christ Jésus notre Sauveur (*Eph.* 1, 1 ; *Magn.* Suscription ; ...) ou simplement le Seigneur (*Philad.* Suscription ; *Smyrn.* 4, 2) ; une fois « *mon Seigneur* », pour une raison qui saute aux yeux à la lecture du passage : « Quelle utilité me procure à moi celui qui me loue, moi, et qui blasphème mon Seigneur, en refusant de confesser qu'il a pris chair ? » (*Smyrn.* 5, 2). Ignace s'est, de foi, d'amour et d'intérêt, identifié avec son Seigneur et son Dieu le Christ, comme par lui et pour lui avec l'Eglise du Christ. Il ne lui manque encore que de l'imiter jusqu'à la mort : « Permettez que je sois l'imitateur de la passion de mon Dieu » (*Rom.* 6, 2), et de le posséder définitivement : « Priez pour moi pour que j'obtienne » (*Rom.* 8, 3) — quoi ? il n'est point besoin de le redire toujours ; Dieu, évidemment, mon Dieu (*Eph.* 12, 2 ; *Magn.* 14 ; *Trall.* 12, 2 ; etc.), le Christ Jésus (*Rom.* 5, 3, deux fois). « Alors seulement je serai quelqu'un, alors seulement j'existerai vraiment, et par sa pure miséricorde, si j'arrive à la possession de ce Dieu ». Avec de telles dispositions, est-il étonnant que le nom qu'Ignace donne le plus fréquemment, le plus amoureusement, à son Maître, ce soit celui de *Dieu* ?

Voilà la philosophie du nom, pour Ignace d'Antioche. Elle ne le porte pas du tout à répéter ; Jésus, Jésus ; mais à ne jamais se lasser de donner à ce Jésus historique qui est « le Christ, de la race de David, né de Marie, qui a été réellement enfanté, qui a mangé et bu, a vraiment souffert persécution sous Ponce-Pilate, a vraiment été crucifié et est mort, sous les regards des habitants du ciel, de la terre et des enfers » (*Trall.* 9, 1), tous les titres que sa foi lui fait connaître, son espérance ardemment désirer, et sa charité souverainement aimer. Ce n'est pas chez lui une dévotion surchauffée envers un Jésus d'imagination amoureuse. Il ne se pâme pas à savourer la douceur de ces deux syllabes, dans une sentimentale transe de compensation ... Il déteste le docétisme (*Smyrn.*) ; il n'a que mépris pour les apparences (*Rom.* 2, 2) ; il ne savoure pas avec un amour-propre retors la conscience de sa tendresse pour son Seigneur ; il ne rêve pas le moins du monde, ne fût-ce que dans son subconscient, de se faire admirer pour l'héroïsme de son amour. Il désire seulement disparaître (*Rom.* 4, 2), mourir (*Rom.* 7, 2), être immolé pour son Dieu (*Rom.* 22). Rien, y compris lui-même, ne compte pour lui, si ce n'est le Christ. On n'en finirait pas de décrire cette psychologie d'un croyant et d'un amant totalitaire. Aucun saint n'a jamais surpassé celui-là dans sa passion sans bornes pour Jésus-Christ, et pour son nom : n'est-ce pas lui qui emploie le premier le terme de χριστιανισμός (*Magn.* 10, 1), en le faisant suivre de cette note péremptoire : « Qui se fait appeler d'un autre nom en sus de celui-là, n'est pas de Dieu ».

Ainsi s'exprime la dévotion *au nom*, chez le plus illustre des Pères apostoliques. Nous pouvons supposer à priori que les autres lui ressemblent, avec des nuances, sur ce point. Un mot seulement du Pasteur d'Hermas [22]. Hermas sait que « le nom du Fils de Dieu est grand, infini, et soutient le monde entier » (*Similitud.* IX, 14, 5). Le « nom », c'est tout le Christianisme, au point que Hermas, comme Ignace et d'autres, emploient ce mot sans addition pour signifier la synthèse chrétienne tout entière (vg. *Visio* III, 1, 9) [23] ; à la première place de cette synthèse cependant il y a « le nom impérial et glorieux » (*Vis.* III, 3, 5, p. 439) ; « le nom du Fils de Dieu » (*Sim.* IX, 12, 4, p. 601), du Fils bien-Aimé (*ibid.* 5). Plus encore que l'évêque d'Antioche, le laïque romain exalte ce nom. Et pas une seule fois il n'écrit ni *Jésus*, ni *le Christ*.

On dirait vraiment que plus est grand la dévotion au Nom Divin, plus elle oublie de prononcer le nom de Jésus. En fait elle ne l'a pas oublié ; elle n'en a pas eu l'idée. C'est nous qui sous-entendons

(22) Ed. F. X. FUNK, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1906 ; M. WHITTAKER, G. C. S. 48, 1956.
(23) FUNK p. 434, 14.

quelque chose, parce que nous ne comprenons plus cette « christologie du nom », cette « théologie du Nom comme désignation de la Personne divine du Christ ». Nous sommes d'ailleurs excusables : dès le septième siècle, dans le vénérable Codex Sinaiticus, un correcteur a substitué « l'expression *le Nom du Seigneur* à l'expression typiquement judéo-chrétienne *le Nom*, qui n'était plus comprise ». Pour nous, le mot Jésus est le nom, un des noms du Fils Bien-aimé, pour Hermas et ses pairs c'est la Personne du Fils qui *est le Nom*, le seul nom qui exprime parfaitement le Père. (Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958, p. 49, 201 ss.).

5. Saint Irénée

Dans la question des noms du Sauveur, et de leur emploi chez les fidèles et chez les autres, saint Irénée mérite une attention spéciale. Il a dû réfléchir sur ce sujet plus que son vieux maître saint Polycarpe et les contemporains de celui-ci, qui pouvaient simplement se guider en cela par l'instinct de leur foi. Souvenons-nous que les Gnostiques divisaient le Christ : « Autre est le Christ émis en premier lieu par le Fils unique pour le redressement du Plérôme, autre le Sauveur émis pour la glorification du Père, autre encore le Jésus de l'économie ; celui-ci, disent-ils, a souffert, tandis que remontait au Plérôme le Sauveur portant le Christ » (*Adv. Haer.* III, 16) ([24]). Nous n'avons pas à citer la démonstration qui suit. Pour notre but la première phrase suffira : elle contient immédiatement le nom qui refait l'unité du Christ : « Nous estimons donc nécessaire d'apporter ici toute la pensée des apôtres sur *Notre-Seigneur Jésus-Christ* ». Comme saint Ignace contre le docétisme, ainsi saint Irénée, contre le gnosticisme qui « dissout le Christ » (1 *Jo.* 4, 3, variante grecque suivie par la Vulgate), réunit en une seule dénomination les noms divin et humain du Sauveur, et il ne se lasse pas de les répéter comme une perpétuelle profession de foi. Quant au nom de Jésus tout seul, les spéculations des gnostiques l'auraient plutôt rendu suspect. « Jésus, disent les hérétiques, est un nom insigne, de six lettres, et connu de tous ceux de la vocation » (*Adv. Haer.* I, 14, 4 ([25]). Suivent des considérations

([24]) Ed. F. Sagnard, *Sources Chrétiennes* 34, 1952, p. 279.
([25]) PG 7, 603 A.

abstruses sur la mystique des nombres contenus dans chacun des noms, et particulièrement dans le nom de Jésus. Irénée doit bien prendre la peine de réfuter ces élucubrations, parce que leurs inventeurs et propagateurs les prenaient terriblement au sérieux. Elles croulent cependant toutes par la base, parce que le nom de Jésus n'est pas grec et n'a pas six lettres originairement, mais hébreu et n'a que « deux lettres et demie ». Les gnostiques avaient leur « philosophie du nom » : Irénée la renverse pour sauver à la fois l'orthodoxie et le bon sens. Il y allait de l'essence même du Christianisme : la double nature en unité de personne. Les plus lointains défenseurs de la « Prière de Jésus » affirmeront encore qu'elle contient un acte de foi en l'humanité et en la divinité du Verbe Incarné. Et ils auront raison : sans le savoir sans doute, de par leur sens chrétien, ils sont les héritiers des Ignace et des Irénée. Les gnostiques « tuaient l'Esprit, en séparant le Christ et Jésus » (*Adv. Haer.* III, 17, 4) ([26]), tandis que, en vérité, « Toute l'économie qui concerne l'homme a été accomplie par *Jésus-Christ Notre Seigneur* qui est un et toujours le même » (*Ibid.*). Dans pareil climat, il devenait impossible aux croyants de parler de Jésus ou à Jésus en le nommant de ce seul nom.

6. Origène

Origène sait que le Christ a beaucoup de noms. Il en énumère et explique les principaux au livre premier du Periarchon, chapitre 2 ([27]). Comme le Christ a deux natures, la divine selon laquelle il est Fils de Dieu, et l'humaine qu'il a acceptée dans les derniers temps en vertu de l'Economie, « il faut voir d'abord ce qu'est le Fils de Dieu qui est dénommé de beaucoup d'appellations diverses selon les réalités ou selon les opinions de ceux qui lui donnent un nom ». Ainsi Sagesse, Verbe, Vérité, Vie, Fils, Image, Vapeur, Aporrhée, Splendeur, Verbe de Dieu, etc. ». A la fin du chapitre, Origène remarque : « Il serait long, et il appartient à un autre ouvrage et à un autre temps, de rassembler toutes les appellations du Fils de Dieu, par exemple qu'il est lumière, porte, justice, sanctification, rédemption et d'autres innombrables, et d'exposer pour quelle raison chacun de ces noms lui est donné ».

([26]) Sagnard, p. 309.
([27]) PG 11, 130-145.

Tous les noms de cette liste conviennent à la nature divine du Fils de Dieu. Quant aux noms humains, Origène ne les énumère pas. Le principal vient cependant sous sa plume dans la suite du même chapitre, c'est le nom de Jésus (*Ibid.* n. 10) [28]. Il apparaît là, non pas pour s'ajouter à la liste, mais pour permettre de démontrer par *Phil.* 2, 10-11 que Jésus aussi est tout-puissant, puisque « en son nom tout genou doit fléchir au ciel, sur terre et dans les enfers, et toute langue confesser que Jésus est le Seigneur en la gloire du Père ».

Pour Origène, comme pour saint Ignace avant lui, et pour saint Grégoire de Nazianze après, Jésus est le nom historique du personnage, signe de contradiction, dénigré par les uns comme Celse et ses pairs, adoré par les autres qui le savent Messie et Fils de Dieu. Celse lui-même formule parfaitement le principe : pour lui, les chrétiens sont « ceux qui se sont attachés à Jésus en croyant qu'il est le Messie, le Christ » (Contra Celsum III, 5) [29]. Ceux-ci, quand ils sont entre eux, ne disent pas *Jésus* tout court, mais Jésus-Christ, ou le Seigneur Jésus, ou le Christ, ou Notre Seigneur Jésus-Christ. Les autres ne peuvent l'appeler que de son nom humain. Les chrétiens cependant sont amenés à employer cette même façon de parler, quand ils ne font que rapporter les récits évangéliques, ou quand ils ont affaire à des incroyants. Ainsi fait Origène dans son *Contra Celsum.* Celse ne se lasse pas d'écrire le nom de Jésus, sans plus ; il doit même y trouver un malin plaisir ; en tout cas, il ne peut employer une autre désignation impliquant une foi qu'il n'a pas. Et en suivant pas à pas ses arguments, son réfutateur emprunte naturellement le même langage.

Seulement, ce Jésus, dont les adversaires parlent si dédaigneusement, ainsi raisonne Origène, a cependant accompli des œuvres dont n'approchent pas, même de loin, les hauts-faits de leurs dieux et héros, « sauf peut-être dans les mythes qu'ils essayent de nous faire admettre sans preuves, tandis qu'ils ne se rendent pas à l'évidence de notre histoire à nous. Nous affirmons donc que l'œuvre de Jésus est connue de toute la terre habitée où pérégrinent de par Jésus les Eglises de Dieu constituées par des gens libérés de maux sans nombre » (C. C. I, 67) [30]. C'est donc par une sorte de défi aux incroyants qu'il arrive à Origène de condenser dans le nom de Jésus tout ce que sa foi lui fait penser du Seigneur, du Christ, du Fils de Dieu. Ce qui était pour l'historien indifférent ou pour l'adversaire acharné l'expression d'un dédain, devient pour lui le résumé de toutes les gloires du Christ. Mais quand il n'a aucune raison de polémique, il continue, comme tous les autres, à donner de vive voix et par écrit à son Maître les titres qu'il lui reconnaît de cœur.

(28) *Ibid.*, col. 141 E, 142 A.
(29) Ed. P. Koetschau, G. C. S. 2 (1899), p. 206, 21.
(30) PG 11, 785 BC, Koetschau p. 121.

Peut-être rencontrerons-nous chez le grand Alexandrin un autre style dans ses homélies. Là, ce n'est plus à des érudits qu'il s'adresse et s'adapte : c'est à la foule des fidèles. Là il y a un autre moyen de confesser sa foi et d'exprimer son amour : c'est de proclamer son appartenance au Christ, comme saint Thomas quand il s'écria : *Mon* Seigneur et *mon* Dieu (*Jo.* 20, 28). Les locutions telles que mon Sauveur (*In Ezech. hom.* V, 3) [31] et surtout « Mon Seigneur Jésus » (Cfr. *In Is. hom.* I, 2) [32] sont très fréquentes. F. Bertrand [33] en a relevé quelques-unes et il renvoie pour plus ample informé à H. de Lubac [34]. Celui-ci affirme ailleurs qu'Origène dit fréquemment : mon Jésus, et de nombreuses références permettent au lecteur de vérifier cette assertion. Ces passages valent la peine d'être lus et savourés plus à loisir :

1. *Sur l'Exode*, homélie 6, 1 [35] : Dominus meus Jesus Christus.
2. *Ibid.*, hom. 3, 2 (p. 163, 4) : Dominum meum Jesum Christum.
3. *Sur Josué, hom.* 1, 5 (p. 293, 14) : Jesus ergo meus, par opposition à Jesus Nave ou Josué.
4. *Ibid.*, hom. 14, 1 (p. 375) : Domini mei Jesu Christi.
5. *Ibid.*, hom. 15, 7 (p. 393, 4) : Noster autem Dominus Jesus, encore par opposition à Josué.
6. *Ibid.*, hom. 24, 3 (p. 451, 1) : meo Domino Jesu, toujours en vertu de la même opposition.
7. *Sur Isaïe*, hom. 1, 4 (p. 246, 18) : Dominus meus Jesus Christus.
8. *Ibid.*, hom. 1, 5 (p. 247, 6) : Dominum meum Jesum Christum : et une seconde fois, ligne 22 : Domini mei Jesu Christi.
9. *Ibid.*, hom. 2, 1 (p. 248, 24) : Dominus meus Jesus Christus, et ligne 28 : idem.
10. *Ibid.* (p. 249, 19) : idem.
11. *Ibid.*, hom. 2, 2 (p. 252, 7) : Dominus meus Jesus Christus.

(31) Ed. W. A. Baehrens, G. C. S. 33 (1925), p. 374, 23.
(32) Baehrens, G. C. S. 33 (1925), p. 244, 27 ; 245, 16; 246, 18 ; 247, 6, 22 ; 248, 24 sv. ; 249, 1, 19 ; 253, 26 ; 255, 2 ; 262, 3, etc.
(33) *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951, p. 147.
(34) *Homélies sur la Genèse*, Introd. p. 27-28.
(35) Ed. W. A. Baehrens, G. C. S. 29 (1920), p. 192, 10.

12. *Ibid.*, hom. 3, 2 (p. 255, 2) : Dominum meum Jesum Christum.
13. *Ibid.*, hom. 6, 3 (p. 271, 24) : idem.
14. *Sur Jérémie*, hom. 18, 5 ([36]) : « le lieu où a été crucifié mon Jésus », et (ligne 32) « la hache est mise à la racine des arbres, disait mon Jésus ».
15. *Ibid.*, hom. 21, 7 ([37]) : sed meus Jesus contra fecit. Un texte grec correspondant dit simplement : ὁ δὲ Ἰησοῦς ([38]).
16. *Sur Ezéchiel*, hom. 3, 3 ([39]) : Domini tui Jesu.
17. *Ibid.*, hom. 6, 6 (p. 383, 2) : Domino meo Jesu Christo.
18. *Ibid.*, (p. 384, 4) : Dominus meus Jesus.
19. *Ibid.*, hom. 9, 3 (p. 410, 34) : Dominus meus Jesus Christus.
20. *Sur Luc*, hom. 12 ([40]) : Natus est Dominus meus Jesus.
21. *Ibid.*, hom. 18 (p. 122, 5) : Natus est Dominus meus Jesus.
22. *Ibid.* (p. 123, 23) : in multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri.
23. *Ibid.*, hom. 22 (p. 145, 1 sv.) : Veniet ergo Dominus meus Jesus.

La liste n'est pas complète, comme indique un *etc.* Ajoutons par exemple *Sur Isaïe*, hom. 1, 2 (p. 244, 27) : Qui sunt ista duo Seraphim ? Dominus Iesus et Spiritus Sanctus.

Ibid. (p. 245, 16) : Domini mei Jesu nuntiatur adventus ...

Ibid. (p. 255, 2) : dum velim glorificare Dominum meum Jesum Christum.

Ibid., hom. 4, 4 (p. 262, 2 sv.) : Quis est iste unus de Seraphim ? Dominus meus Jesus Christus.

Dans tous les passages cités par F. Bertrand, le texte porte non pas *mon Jésus*, mais *mon Seigneur Jésus*. Et de même dans presque tous les passages cités par H. de Lubac, à l'exception de quatre sur vingt-trois (ou sur vingt six en comptant les trois que nous avons ajoutés). Sur ces quatre, un (*in Isaiam*, hom. 1, 5) s'explique par l'opposition de mon Jésus à Jésus fils de Nave. Dans *in Jeremiam*, (hom. 21, 7) meus Jesus en face de ὁ δὲ Ἰησοῦς peut tenir au traducteur.

Restent, à quelques lignes de distance deux μου ὁ Ἰησοῦς (*In Jer.*, hom. 18, 5). Origène ne peut donc guère être invoqué comme témoin en faveur de la dévotion au nom de Jésus comme tel, sans l'adjonction d'aucun titre. Comme ses prédecesseurs, il ne manque guère l'occasion d'accoler au nom humain du Maître des qualificatifs qui expriment la foi en sa divinité. Ce qui est nouveau chez lui, c'est

([36]) Ed. E. Klostermann, G. C. S. 6 (1901), p. 156.
([37]) PG 13, 539 B.
([38]) *Fragment* N. XXXVI, Klostermann, p. 216, 25 ss.
([39]) Baehrens, G. C. S. 33 (1925), p. 352, 7.
([40]) Ed. M. Rauer, G. C. S. 35 (1930), p. 83, 4.

la fréquence du pronom possessif, au singulier : *mon* Seigneur Jésus-Christ.

Et ici, ce qui nous intéresse le plus, ce n'est pas le fait matériel de cette façon de parler, ce sont les raisons qui poussent Origène à l'employer. Raisons de foi conscientes, ou mobiles subconscients du cœur. Or, d'abord, manifestement, le grand chrétien jouit de pouvoir proclamer avec le ciel, la terre et l'enfer que son Christ, son Jésus, est son Seigneur, et de se professer hautement disciple de ce Seigneur Jésus. En dehors de tout contexte polémique, il lui reste, comme à Ignace d'Antioche, la fierté du nom, et la joie de la montrer dans ces assemblées de fidèles qu'il sait à l'unisson de son âme. Il y a ensuite, précisément, la présence de ce peuple chrétien où sans doute une piété plus affective se fait jour plus facilement que parmi les doctes ; encore qu'il soit malaisé de documenter cette présomption. Puis il reste dans la subconscience de l'érudit le souvenir d'autres *Jésus* avec lesquels il ne faut pas confondre, ni même comparer *son* Jésus, *son* Seigneur Jésus à lui. Enfin il y a, fleur de cette adoration et de cette admiration exclusive, une profonde, virile, discrète, infiniment respectueuse et reconnaissante tendresse, pareille à celle de saint Paul, de saint Pierre, de saint Jean et des martyrs, qu'Origène rêvait de suivre jusqu'au suprême amour.

Ce serait une tâche spirituellement bien rémunératrice que de chercher à surprendre entre les mots et entre les lignes des textes les subtils indices de cette ἀγάπη, de cette philia, de cet éros même pour le Christ, pour parler avec le Commentateur du Cantique ([41]). Pour y réussir, il faudrait une délicatesse d'âme pareille à celle des saints et le courage d'affronter les sourires, sinon les agacements, des érudits patentés. F. Bertrand s'y est essayé finement et noblement et il sait qu'il n'a pas épuisé le sujet ([42]). Ce que j'aime le mieux, c'est sa dernière phrase : « La présence des persécutions sanglantes avait donné à l'amour d'Origène pour le Christ une gravité et une profondeur que les siècles postérieurs pourront lui envier ». En parlant de tendresse pour le Christ, et surtout pour *Jésus*, on risque toujours de donner le change : s'il est une disposition qui reste loin de la psychologie d'Origène et des martyrs, c'est la mièvrerie d'une dévotion

([41]) Origène, *In Cant.*, Prologus, PG 13, 70.
([42]) *l. cit.* Conclusion, p. 153 sv.

à Jésus où l'amour divin plus fort que la mort se perd et se dilue en un succédané d'amourette humaine. L'objet de la tendresse d'Origène et des martyrs s'appelle bien Jésus, mais ce Jésus, leur Jésus, ils Le savent et ils Le veulent et ils Le disent le Seigneur, mon Seigneur Jésus, Fils de Dieu et Dieu dans la gloire du Père.

Leur tendresse se trahit, plus qu'elle ne s'affiche, précisément dans leur promptitude à proclamer ses grandeurs, et dans leurs sollicitude à éloigner de Lui tout ce qui pourrait les compromettre, ne fût-ce qu'en apparence, dans les mots, dans les gestes, dans les attitudes. Montrons dans un seul exemple les délicatesses de cette adoration attentive plus qu'un amour maternel, et respectueuse plus qu'aucune affection filiale. Nous le choisissons parce qu'il s'agit là du nom de Jésus.

« Or il y avait en ce temps-là un prisonnier de marque, qu'on appelait Barabbas. Pilate dit donc aux juifs rassemblés : Lequel voulez-vous que je vous relâche, Jésus Barabbas ou Jésus qui est dit le Christ ? Il savait en effet qu'ils l'avaient livré par jalousie (*Mt.* 27, 16 ss.). Beaucoup de manuscrits ne contiennent pas ceci que Barabbas s'appelait aussi Jésus. Et peut-être font-ils bien, pour éviter que le nom de Jésus ne soit donné à un malfaiteur. De fait, à travers toute la masse des livres saints nous ne voyons aucun Jésus qui soit un pécheur, comme il arrive pour d'autres noms de justes qu'il se rencontre aussi des méchants du même nom, par exemple l'apôtre Judas le zélote, et Judas Macchabée, et le patriarche Juda, tous dignes de louanges ; mais aussi Judas le traître. Dans la Genèse pareillement on trouve les mêmes noms donnés à des fils de Loth et à des fils de Caïn, tels Enoch et Lamech et Mathusalem. Il ne convenait pas qu'il y eût rien de tel dans le nom de Jésus. Je pense que ce sont les hérésies qui ont fait cette addition, pour avoir quelque chose à dire qui s'accorde avec leurs mythes, en s'appuyant sur la similitude de nom entre Jésus et Barabbas. En quoi d'ailleurs j'estime que se manifeste un mystère : Barabbas est établi pour la sédition, pour la guerre, et pour perpétrer des assassinats d'âmes humaines ; Jésus au contraire, en tant que Fils de Dieu, est établi pour la paix, et, Verbe et Sagesse, en vue de tous les biens » (*In Mt. Com.* 121) ([43]).

Qu'aurait dit Origène en voyant de nos jours le nom de Jésus porté par des anarchistes ou même par de bons chrétiens ? Il aurait

([43]) PG 13, 1772 C - 1773 A.

sévèrement blâmé les parents qui le donnent et les prêtres qui l'admettent au baptême. Sa dévotion au nom de Jésus le rend sensible à la moindre apparence d'irrespect envers ce nom, et lui fait aimer les personnes dans la mesure de leur respect et de leur amour pour cette Personne. Pierre, par exemple, « n'est pas béatifié après avoir dit : Tu es le Christ, sans plus ; mais après l'addition : le Fils du Dieu vivant. Aussi bien Marc et Luc, ayant écrit la réponse de Pierre : Tu es le Christ, mais sans l'addition du texte de Matthieu, ne rapportent pas non plus le macarisme, ni la bénédiction qui le suit : Tu es Pierre, etc.» (*Com. in Mt.* tome XII, 15) ([44]).

Beaucoup d'écrivains grecs et byzantins imiteront ce pieux « origénisme » en accolant aux différents noms du Christ le pronom enclitique μου. Je ne suis pas sûr qu'aucun le fera jamais avec autant de spontanéité. Trop souvent on y sentira l'imitation, le parti pris, l'artifice de style. Il nous a fallu deviner ou conjecturer les raisons ou les mobiles qui inspiraient à Origène sa façon de s'exprimer. Lui-même ne les dit jamais ; il a l'air de ne pas s'en apercevoir. D'autres s'en sont aperçus, et en ont, avant nous, indiqué les causes. Saint Grégoire de Nazianze tout le premier. Le Théologien trouve naturellement une raison théologique : « Si (le diable) te tente par l'ambition, en te montrant en un clin d'œil et d'une seule vue tous les royaumes de la terre comme lui appartenant, méprise-le : il est pauvre. Fort du sceau baptismal, dis : Je suis moi aussi l'image de Dieu : de la gloire d'en haut je n'ai pas encore été, comme toi, jeté bas ; mais j'ai revêtu le Christ ; par le baptême j'ai pris possession du Christ : à toi de m'adorer ! ... » (Greg. Naz. *Or.* 40, *In Sanctum baptisma*, n. 10) ([45]).

Le Christ nous appartient et nous appartenons au Christ : on ne saurait imaginer appartenance plus étroite que celle-ci qui va jusqu'à une sorte d'identification : « Hier j'ai été crucifié avec le Christ, aujourd'hui je suis glorifié avec Lui ; hier j'étais avec Lui cadavre, avec Lui je suis revivifié aujourd'hui ; hier avec Lui enseveli, aujourd'hui avec Lui je ressuscite ... Devenus comme le Christ, puisque le Christ s'est fait comme nous ; devenus dieux par Lui, puisque Lui pour nous s'est fait homme » (Greg. Naz. *In sanctum Pascha, Or.*

([44]) PG 13, 1017 C sv.
([45]) PG 36, 372 A.

I, 4 et 5) (46). C'est ce grand sens théologique de notre union au Christ dans tous ses mystères qui met sous la plume de Grégoire de Nazianze l'expression origénienne : Mon Christ, mon Jésus. « De nouveau mon Jésus, de nouveau un mystère » (*In s. lumina Or.* 39, n. 1) (47). « La sainte journée des lumières a pour première raison d'être le baptême de mon Christ, la vraie lumière qui illumine tout homme en venant dans le monde ; elle opère ma purification ... » (*Ibid.*).

Il faut sans doute admettre l'explication théologique de Grégoire de Nazianze, et même que c'est la principale. Elle ne supprime cependant pas celle de Théophylacte de Bulgarie (*In Epist. II ad Cor.* cap. 12, v. 21) (48) : « En disant mon Dieu (θεός μου. NB. La Vulgate omet ce pronom possessif), il montre sa brûlante charité envers Dieu ». Cela vaut pour saint Paul ; cela vaut certainement aussi pour Origène, disant, sans parti pris : Mon Christ, mon Seigneur Jésus. Insistons un peu. Il ne s'agit pas seulement de cet amour, le plus important évidemment, et même le seul important, qui se démontre par l'acceptation des volontés et l'accomplissement des commandements du Seigneur, mais de la résonance sensible de cet amour en un être fait de chair et d'os, comme le Seigneur lui-même qui a aimé les siens non seulement jusqu'à donner sa vie pour eux, mais aussi jusqu'à s'émouvoir humainement sur leurs misères et à tressaillir de leurs joies. Saint Paul, tout en déclarant qu'il ne connaît plus personne selon la chair, pas même le Christ (2 *Cor.* 5, 16), ne peut s'empêcher de vibrer dans ses affections, et surtout dans son amour pour Lui. Jean Chrysostome a perçu les battements du cœur de Paul, et nous les percevons encore aujourd'hui. Chez Origène aussi, à tout instant nous nous sentons au contact d'une âme éprise du Christ : « Ezechiel à travers toute sa prophétie l'appelle fils de l'homme. Et qui donc est autant fils de l'homme que mon Seigneur Jésus-Christ ? » (*In Ezech. hom.* I, 4) (49). « Quand l'Ecriture dit (*Prov.* 6, 8) : Va vers l'abeille, voici le sens : Il existe une abeille supérieure aux abeilles ; et de même que parmi les abeilles il y a une manière de roi, ainsi le prince des abeilles c'est mon Seigneur Jésus-Christ et c'est vers Lui que m'envoie l'Esprit Saint pour que je mange du miel, car il est bon, et les rayons de miel pour remplir mon gosier de dou-

(46) PG 35, 397 BC.
(47) PG 36, 336 A.
(48) PG 124, 941 C.
(49) Ed. BAEHRENS, p. 327, 16 sv.

ceur » (*In Is. hom.* II, 2) (50). « Quel est le nom de la Sagesse ? Jésus. Que signifie : Ton nom soit invoqué sur nous ? Je suis la sagesse, je veux être appelé de ton nom, pour que moi, la sagesse, je sois nommé Jésus, pour que l'intelligence et le grand conseil et la force et la science et la piété et la crainte de Dieu soient nommés Jésus afin que ton nom devienne tout en toutes choses » (*Ibid.* III, 3) (51).

Et voici pour finir une prière qui se lit dans la cinquième homélie sur Isaïe : « Jésus, viens, j'ai les pieds souillés. Pour moi, fais-toi esclave. Verse l'eau en ton bassin, viens, lave mes pieds. Et je le sais, ce que je dis est téméraire, mais je redoute la menace qui sort de ta bouche : Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi. Lave-moi donc les pieds, pour que j'aie part avec toi. Mais que dis-je, lave-moi les pieds ? Cela, Pierre a pu le dire, lui qui avait besoin seulement que ses pieds fussent lavés, car tout entier il était pur. Moi, bien plutôt, quand une fois j'aurai été lavé, j'ai besoin de ce baptême dont le Seigneur a dit : Pour moi, d'un autre baptême je dois être baptisé ».

« Cette prière adressée à Jésus est d'autant plus étonnante qu'Origène est préoccupé de rapporter au Père, comme au principe de la divinité, tout hommage et toute prière » (A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris 1951, p. 84 sv., cfr. p. 414). Nous aurons une remarque à faire sur ce point. Pour l'instant, c'est le vocatif *Jésus*, sans plus, qui nous étonne, pour la bonne raison qu'il est unique de son espèce. Ne convient-il pas de rappeler que nous n'avons de cette admirable formule que la traduction latine de saint Jérôme, et que, quelle que fût sa teneur primitive, les byzantins l'ont laissée perdre ? Si donc on nous affirme que chez Origène « la prière est souvent adressée à Jésus » (*l. c.* p. 80), cela ne peut signifier : avec le seul vocatif *Jesu* ; car, plus que jamais : testis unus testis nullus.

Ce sont aussi les latins qui ont sauvé les *homélies sur Jésus Nave*, avec leur bel exorde : « Dieu a donné le nom qui est au-dessus de tout nom à Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Le nom qui est au-dessus de tout nom, c'est Jésus. Et parce que ce nom est au-dessus de tout nom, au nom de Jésus tout

(50) BAEHRENS, p. 252, 5 sv.
(51) BAEHRENS, p. 257, 9 sv.

genou fléchira... » (Hom. I, 1, PG 12.825 A), et Origène lui donner tous les titres que lui dictent sa foi et son adoration.

En résumé : 1) Origène, théologien épris du Christ, aime à le nommer de ses noms divins, expression de ses grandeurs à Lui comme de notre foi et amour à nous. 2) Quant au nom historique, Jésus, il l'emploie comme les évangélistes, dans le simple style narratif, et dans la polémique avec des adversaires qui n'en connaissent ou n'en admettent pas d'autre. 3) Quand il est plus à l'aise et qu'il s'abandonne devant un auditoire de fidèles, Origène se laisse parfois entraîner à une façon de parler plus familière, caractérisée par l'adjonction du possessif *mon* : mon Christ, mon Seigneur, mon Seigneur Jésus, et même, très rarement, mon Jésus tout court. Dans cette expression il y a une tendresse d'autant plus prenante qu'elle ne s'aperçoit pas d'elle-même : l'adoration jusqu'à la soumission totale, l'amour prêt au sacrifice de la vie, font fleurir toutes les délicatesses des sentiments humains ; on ne s'attarde pas à les savourer ; on rougirait plutôt de s'y surprendre et plus encore de s'y faire surprendre.

« L'Evangéliste ne pouvait manquer de noter encore ceci : Il fut appelé du nom de Jésus, nom prononcé par l'ange. Il ne convenait pas qu'il fût d'abord prononcé ni glorifié par des hommes, mais par des êtres supérieurs à la nature humaine, le Nom adorable et digne de tout respect et au-dessus de tout nom » (*In Lucam*, hom. XIV) [52]. Cfr. la traduction de saint Jérôme, un peu plus longue, mais par là même peut-être plus fidèle à la nuance : « Vocabulum Jesu gloriosum omni adoratu cultuque dignissimum, nomen quod est super omne nomen, non decuit primum ab hominibus appellari neque ab eis afferri in mundum, sed ab excellentiori quadam majorique natura ... ».

7. Saint Basile

Saint Basile a dû réfléchir sur le sens des noms (ὀνόματα) et des appellations (προσηγορίαι) pour réfuter Eunomius.

Sa théorie sur ce sujet peut se résumer assez facilement.

1. Les noms propres ne signifient ou ne notifient aucunement les essences des choses ; mais seulement les propriétés caractéristiques

(52) Rauer, p. 85.

des individus (*Adv. Eunom.* II, 4) [53]. Cela vaut pour Dieu et pour les créatures.

2. Il y a d'ailleurs lieu de distinguer les noms absolus et les noms relatifs. Les uns désignent les objets en eux-mêmes, tels que homme, cheval, bœuf ; les autres considèrent leurs relations à autre chose, comme fils, serviteur, ami (II, 9, col. 588 C).

3. Mais les noms absolus eux-mêmes « encore qu'ils paraissent signifier un substratum, ne désignent cependant pas l'essence, mais seulement des propriétés autour d'elle » (*Ibid.* 589 A, avec renvoi à une démonstration antérieure, cfr. II, 4, col. 577 C).

4. La nature des choses ne se règle pas sur les noms ; les noms viennent après les choses (580 B). Le quatrième livre contre Eunomius, même s'il est de Didyme, ne fausse donc pas la pensée de Basile, en déclarant : Les choses sont plus fortes que les noms et les réalités existantes plus efficientes que les mots prononcés (IV, col. 685 A).

5. Rien n'empêche qu'une même essence soit dénommée de plusieurs noms, ni vice versa, dans les créatures, qu'un seul nom se rapporte à des essences différentes (*Ibid.*).

6. Quand il s'agit du Verbe Incarné, il faut distinguer *théologie* et *économie* et éviter d'entendre de la nature du Verbe ce que l'Ecriture dit du Christ historique comme tel (II, 3 col. 577 A sv.).

Ces principes posés, il n'est pas étonnant que « Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il parle de Lui-même, pour manifester aux hommes la philanthropie de la Divinité et la grâce provenant de l'Incarnation (économie) ... s'appelle Lui-même de plusieurs noms tenant à des qualités qui lui sont propres : porte, chemin, pain, vigne, pasteur, lumière : tous ces noms se réfèrent à un seul sujet, et par eux le Seigneur se distingue toujours Lui-même, mais à des points de vue différents (ταῖς ἐπινοίαις) [54], selon la variété des effets qu'Il opère. Il s'appelle lumière du monde en faisant entrevoir par ce nom l'inaccessible gloire de la divinité, et la splendeur de la science dont il éclaire ceux qui ont l'œil de l'âme purifié ; Il s'appelle Vigne, en tant qu'Il nourrit de la fécondité des bonnes œuvres ceux qui par la foi sont enracinés en Lui ; Il se dit Pain, comme étant la nourriture

(53) PG 29, 577 C.

(54) Sur ce concept cfr. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν*, Rome 1955.

la plus appropriée de l'être intelligent, parce qu'il entretient la consistance de l'âme et maintient son caractère propre, en fournissant toujours de son fonds ce qui lui manque à elle ; sans lui permettre jamais de se laisser emporter à l'infirmité qui s'ensuivrait pour elle de l'inintelligence, et ainsi de suite pourrait-on trouver à propos de chaque nom des points de vue divers concernant l'unique sujet qu'ils dénotent tous » (I, 7, col. 524 C ss.).

Le faux Denys dira plus tard que Dieu est à la fois anonyme et polyonyme (*De Div. nominibus*) (55). Pour Basile, la multiplicité des dénominations ne fait pas de Notre Seigneur Jésus-Christ « quelqu'un de polyonyme (οὐ πολυώνυμός τις ὤν), parce que ces noms ne comportent pas la même signification » (I, 7, 525 A). Cette observation donne à entendre que, pour Basile, il y a un nom qui ne tient pas à une *épinoia*, mais qui désigne le sujet (τὸ ὑποκείμενον) Lui-même.

Mais quel est ce nom ? Celui-là même que Basile écrit en tête de cette dissertation : « *Notre Seigneur Jésus-Christ*, dans les discours qu'Il fait sur Lui-même ... ». Cette dénomination explicite est familière à Basile ; il prend le temps de l'écrire tout au long très souvent, en particulier quand le sujet qu'il traite comporte plus de solennité, et au besoin il l'enrichit encore : « Le Monogène Fils de Dieu Notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ » (*Reg. Fus. tr.* X) (56). Basile ressent les injures ou les manques de respect envers « le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Reg. Fus.* XXVI col. 1009 A). Raison de plus pour qu'il Le désigne toujours de noms contenant par eux-mêmes une marque de foi, comme *le Christ*, ou de révérence comme *le Seigneur* ; jamais, je crois, *Jésus* seul, en dehors des citations scripturaires. Et c'est à bon escient qu'il a pris cette habitude, encore qu'il n'y pense pas explicitement chaque fois : « Les noms que nous donnons au Verbe fait chair se rapportent tous à l'Economie, et non à la Théologie : parmi ceux-là, ceux de Seigneur et de Christ expriment au mieux la domination souveraine que le Père Lui a donnée, selon le mot de saint Pierre au matin de la Pentecôte : Que toute la maison d'Israel sache donc avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié » (*Actes* 2, 36, cfr. *Adv. Eunom.* II, 3) (57).

(55) PG 3, 596 A, 865 C.
(56) PG 31, 944 C.

Encore une fois la formule « Seigneur Jésus-Christ etc. » reste dans la bonne tradition attestée par les grands Maîtres Spirituels.

8. Saint Grégoire de Nazianze

Saint Grégoire de Nazianze, qui n'est pas seulement le Théologien par antonomase, mais qui a une sensibilité aussi vibrante qu'un saint Bernard, traite ex-professo des noms donnés au Christ : « per omnes Christi appellationes », dans une des neuf homélies traduites par Rufin. La liste, une trentaine d'appellations, s'inspire évidemment d'Origène : Dieu, Fils, Image, Verbe, Sagesse, Vérité, Lumière, Vie, Puissance, Vapeur, Effluve, Resplendissement, Créateur, Roi, Tête, Loi, Voie, Porte, Fondement, Pierre, Perle, Paix, Justice, Sanctification, Homme, Serviteur, Pasteur, Agneau, Pontife, Sacrifice, Premier-né avant la création, Premier-né d'entre les morts, Résurrection ». Ce sont là autant de noms et de choses (ὀνόματα καὶ πράγματα) (*Apologetica*, n. 98) (58), auxquels le prêtre devrait réellement et en acte participer, avant d'oser exercer les fonctions sacerdotales. Le nom de Jésus ne se trouve pas dans la liste. Mais dans l'en-tête, à la place de *Christi* appellationes, Grégoire aurait pu écrire Jesu Christi appellationes. Quant à Jésus tout court, il ne l'emploie que dans les récits tirés de l'Evangile ; ailleurs, c'est le plus souvent Christus qui en prend la place ; même quand il parle de la « majesté de Jésus » (*In sacra lumina* 16) (59) c'est son instinct d'orateur qui lui fait préférer ce nom terrestre du Sauveur, parce que le contraste en ressortira davantage entre les humbles apparences de Jésus de Nazareth et les grandeurs réelles qu'Il possède aux yeux de la foi.

De même un peu plus haut dans le même discours (n. 14, col. 350 C D) : « Le Christ est baptisé, descendons avec Lui, pour remonter aussi avec Lui. Jésus est baptisé. Rien de plus ? Ou ne devons-nous pas prendre garde aussi soigneusement au reste : Qui ? par qui ? et quand ? Le pur, par Jean, et au moment de commencer ses

(57) PG 29, 577 AB.
(58) PG 35, 500 BC.
(59) PG 36, 353 B.

miracles ». La même idée : ce Jésus n'est pas seulement ce qu'il paraît être ...

Quelque chose de cette nuance reste aussi dans l'expression que Grégoire a empruntée à Origène : Ἰησοῦς ὁ ἐμός (vg. au début du sermon *In sacra lumina*) (60).

Grégoire le Théologien nous livre au mieux sa pensée au sujet du *nom*, dans un paragraphe de son 37e logos, sa seule œuvre exégétique venue jusqu'à nous. Il y commente Mt. 19, 1-12, et en profite pour rabattre la chasteté involontaire des eunuques. « La vertu qui tient seulement à la nature, n'a aucune valeur ; seul est louable ce qui vient d'un libre choix » (*Oratio* 37, n. 16) (61). Puisque donc de ce côté-là ils n'ont aucun mérite, « c'est autre chose que je requiers des eunuques. Ne forniquez pas par rapport à la Divinité. Unis au Christ, ne déshonorez pas le Christ. Recevant de l'Esprit la perfection, ne faites pas l'Esprit pareil à vous-mêmes. Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ, dit Paul (*Gal.* 1, 10). Si je rendais un culte à une créature, je ne serais pas appelé Chrétien. Car à quoi tient que le nom de Chrétien soit honorable ? N'est-ce pas à ce que le Christ est Dieu ? A moins que, homme moi-même, je l'aime seulement comme homme, dans une simple liaison d'amitié (N. B. La lettre du texte est douteuse, mais le sens garanti par le contexte). Pourtant j'honore Pierre, sans pour autant m'appeler Pétrien, Paul aussi, sans avoir jamais été appelé Paulien. Je n'accepte pas un nom tiré de relations humaines, moi qui suis né de Dieu. Ainsi donc, si tu t'appelles Chrétien, parce que tu Le tiens pour Dieu, à la bonne heure ! et puisses-tu persévérer dans ce nom et dans la réalité qu'il désigne. Si au contraire c'est parce que tu as de la tendresse pour le Christ que tu te fais appeler d'après Lui, tu n'y gagnes pas plus que de toutes autres dénominations tirées d'une profession ou d'un objet quelconque. Voyez les habitués de l'hippodrome. Ils sont dénommés d'après les couleurs et les partis qu'ils constituent. Vous connaissez ces noms sans que je les dise (la faction des Bleus, des Verts, etc. ...). Si c'est de cette façon que tu t'appelles Chrétien, elle est bien chétive, ta dénomination, malgré la vanité que tu en as. Si au contraire elle tient à ce que tu le crois Dieu, montre dans tes actes quelle est ta conviction » (*l. c.* col. 304 A).

(60) PG 36, 536 A.
(61) PG 36, 301 A.

De ce raisonnement Grégoire nous fournit lui-même le meilleur résumé, quand il dit dans son quatrième discours théologique : « Est-il rien de plus grand pour la bassesse de l'homme que d'être uni à Dieu, de devenir Dieu par cette union, d'être visité d'en-haut par le soleil levant (cfr. *Luc*, 1, 18), si bien que l'être saint qui prend naissance s'appelle le Fils du Très-Haut (*Luc*, 1, 32 et 35), et qu'il reçoit le nom qui est au-dessus de tout nom (*Phil.* 2, 9) ? Ce nom, quel est-il, sinon celui de Dieu ? Ajoutons : Que tout genou fléchisse devant Celui qui s'est anéanti pour nous, et qui a uni l'image divine à une forme d'esclave ; que toute la maison d'Israel sache que Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (Greg. Naz., 4e *Discours Théologique* n. 3) (62).

La philosophie du nom, pour saint Grégoire le Théologien, ne s'applique au nom humain de Jésus que par référence au nom divin. La « prière à Jésus » a raison de dire : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu ... ».

9. Saint Jean Chrysostome

Tout d'abord un principe au sujet des noms et de leur importance relative. « Voici que la vierge sera enceinte ; elle enfantera un fils, et ils lui donneront le nom d'Emmanuel (*Isaie* 7, 14). Comment se fait-il alors que le nom qu'il reçut ne fût pas Emmanuel, mais Jésus-Christ ? C'est que le prophète n'a pas dit : tu l'appelleras, mais ils l'appelleront, à savoir les foules, et le dénouement même des faits. Ce qui est posé là, c'est le nom éventuel. C'est là une coutume de l'Ecriture, de remplacer le nom par les événements. L'expression : *ils l'appelleront Emmanuel* ne signifie donc rien d'autre que ceci : Ils verront Dieu avec les hommes. Car, s'il a toujours été avec les hommes, jamais ce ne fut aussi manifestement. Et si les Juifs se montrent insolents, nous leur demanderons : Quand donc l'enfant a-t-il été appelé : Hâte-toi de piller ; vite emporte le butin ? (*Isaïe*, 8, 3). Ils ne sauront que répondre. Et la ville, est-il écrit, sera appelée ville de justice, fidèle métropole de Sion (*Isaïe* 1, 26). Or, nous ne trouvons nulle part que la ville ait été appelée justice, mais elle continue à s'appeler Jérusalem ... Car quand il survient une réalité qui donne

(62) PG 36, 106 sv. Traduction de Paul Gallay, (*Les discours théologiques ...*, Paris 1942) avec une correction : non pas « *un* nom qui est au-dessus de tout nom ».

de son auteur une connaissance plus claire que le nom par lequel on le désigne, l'Ecriture dit que cette réalité c'est son nom » (JEAN CHRYSOSTOME, *In Mat. hom.* 5, 2) ([63]).

La προσηγορία, le nom primitif ne contient donc pas nécessairement, dès l'origine, tout ce que fera le personnage qui le reçoit au matin de sa vie. C'est pourquoi sans doute les grands de l'histoire se donnent ou reçoivent des sur-noms, des suppléments de dénominations qui les distinguent de leurs homonymes restés obscurs. Et pour les plus illustres, cette addition glorieuse finit par remplacer le nom lui-même. Ainsi pour saint Thomas Aristote est tout simplement *le philosophe*; et la plupart des gens ignorent que *Platon* s'appelait de par la volonté de son grand-père Aristoclès. Et combien d'autres désignons-nous couramment par les fonctions assumées plus tard ou par les faits ou méfaits de leur âge mûr, plutôt que par le nom qu'ils ont porté dans leur enfance ? Le Seigneur Lui-même changera Simon en Céphas-Pierre et Saul se fit appeler Paul.

La véritable philosophie du nom ne consiste donc pas à voir contenu par avance et connu par prophétie, dans le nom de baptême ou de circoncision, tout ce que le porteur de ce nom deviendra au courant de sa vie. Il y en a qui déshonorent leur nom, et il y en a qui lui font honneur jusqu'à le rendre insuffisant. Une phrase d'Evagre le Pontique donnera la formule de ce phénomène (*Cent.* II, 17) ([64]) : « Par la croissance ... les mondes changent, et les noms sont abolis ... ».

Autrement dit on ne satisfait pas aux exigences de la philosophie du nom en répétant le premier appellatif, mais en le complétant ou en le remplaçant par d'autres qui expriment plus adéquatement la dignité — ou l'indignité — du sujet. Quand cette dignité grandit, ou veut paraître grande, les noms se multiplient, comme chez les empereurs romains. Souvent l'appellation primitive disparaît complètement.

Parmi les œuvres de Jean Chrysostome il y a quatre homélies intitulées « *De Mutatione Nominum* » ([65]). Ce titre et la longueur du texte qu'il recouvre pourraient promettre une « philosophie du nom » complète et systématique. En fait, jamais la faconde du grand orateur ne s'est donné plus libre carrière : les digressions prennent

([63]) PG 57, 56 sv.
([64]) Cfr. bibliogr. : EVAGRE.
([65]) PG 51, 113-156.

plus d'importance que le sujet du discours ; les exordes en particulier s'allongent au point de mécontenter les auditeurs, pourtant habitués à ce genre d'éloquence.

La première des quatre homélies trouve tout juste le temps d'énoncer la question dans un dernier alinéa. Pourquoi Saul a-t-il été appelé plus tard Paul ? Et Simon, Pierre ? et Jacques et Jean fils du tonnerre ? Et dans l'Ancien Testament Abram-Abraham, Jacob-Istrael, Sara-Sarra, etc ... « Tous ces changements de nom nous fournissent ample matière à recherche ». (Col. 124).

Le lendemain l'exorde n'occupe que le quart du sermon. Puis on aborde le sujet : Ce n'est pas une question banale : il s'agit de l'imposition des noms, par Dieu, aux saints. Cela paraît tout simple. Mais si on y creuse, comme en toute la bonne terre de l'Ecriture, on y trouve un trésor.

Il y a donc des changements de noms dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Même les profanes ont parfois deux noms : Porcius Festus, Pontius Pilatus, Sergius Paulus, etc. Cela ne nous intéresse pas. Mais quand c'est Dieu Lui-même qui impose ce changement ?

Certains disent que le nom de Saul (Σαῦλος) convenait au persécuteur aussi longtemps qu'il secouait l'Eglise (σαλεύειν) ; et celui de Paul quand il cessa (παύεσθαι) de se livrer à cette folie. Mais cette explication sent le rance : « si je vous la sers, c'est pour vous apprendre à ne pas vous laisser berner par de simples étymologies. D'abord les parents qui lui ont donné ce nom n'étaient pas prophètes et ne pouvaient prévoir l'avenir. Ensuite, s'il avait été appelé Saul parce qu'il secouait et tracassait l'Eglise, il aurait dû déposer ce nom dès l'instant où il cessa de le faire ». Or nous le voyons après sa conversion garder encore son nom et continuer de s'appeler Saul (Cfr. *Actes* 9, 17 ss ; 11, 25 ; 13, 1 sv.). L'Esprit-Saint Lui-même donne encore à l'apôtre le nom de Saul : « Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés » (13, 2).

La question n'est donc pas aussi simple. Même dans les affaires humaines, les noms ont une importance considérable ? A plus forte raison dans les spirituelles.

1. Pourquoi Dieu a-t-il donné un nom à certains saints, et pas aux autres ? Dans le Nouveau Testament, Pierre et les fils de Zébédée en ont reçu un du Seigneur ; aux autres il a laissé la dénomination qu'ils avaient reçue de leurs parents. Dans l'Ancien, Abraham

et Jacob ; mais ni Joseph, ni Samuel, ni David ni Elie ni Elisée ni aucun autre prophète.

2. Et puis : pourquoi a-t-il donné à certains leur nom dès avant leur naissance, comme à Isaac et à Jean Baptiste ; à d'autres seulement quand ils eurent l'âge adulte, comme Pierre, Jacques et Jean, Abraham et Jacob ?

Commençons par la seconde question, et remontons jusqu'au premier qui reçut son nom de Dieu.

Adam fut ainsi nommé, d'après sa mère la terre, pour le rappeler à l'humilité.

Isaac, le rire et la joie : et nous sommes selon Isaac fils de la promesse (*Gal.* 4, 28). Dans le domaine de la grâce, « la nature est partout inopérante ; c'est la force de Dieu qui opère tout ».

La troisième homélie répond d'abord en cinq colonnes — la moitié du discours — à ceux qui ont reproché au prédicateur la longueur de ses exordes. Enfin elle reprend (col. 137) : Pourquoi le nom de Saul a-t-il été changé en Paul ? Le Saint Esprit a fait cela, en prenant possession de lui, comme font souvent ceux qui acquièrent de nouveaux esclaves : Ananias-Sedrac, Azarias-Misac, Misael-Abdenago (*Daniel* 1, 6 sv.).

Mais pourquoi pas aussitôt la conversion ? On aurait pu mettre en doute l'identité de l'apôtre avec le persécuteur.

La 4e homélie s'intitule encore *De mutatione nominum*. De fait, elle s'occupe encore, incidemment, de ce problème : « Paul, c'est un simple nom ; mais il recèle un grand trésor de pensées, comme vous le savez d'expérience. Si vous vous le rappelez, pendant trois jours entiers je n'ai fait que disserter sur ce nom, en exposant les raisons pour lesquelles celui qui s'appelait auparavant Saul fut ensuite nommé Paul, et pourquoi il ne reçut pas ce nom aussitôt après sa conversion ... ». Chrysostome ne dit pas un mot sur le sens de ce nom de *Paul*. Et que dirait-il ? « Dieu met dans la dénomination des saints un rappel et un enseignement de vertu, comme gravés sur une stèle d'airain. Pierre, Il le nomma ainsi par allusion à sa vertu : Il mit dans son nom même la démonstration de sa fermeté dans la foi, pour que son appellation même lui devînt perpétuelle préceptrice de cette fermeté. Pareillement il appela Jean et Jacques fils du tonnerre par allusion au retentissement de leur prédication ».

Et Paul ? Chrysostome tourne court : « Mais pour ne pas vous ennuyer en répétant encore les mêmes choses, je laisse cela pour vous dire ceci : les noms des saints, par eux-mêmes et sans plus, sont respectables aux amis de Dieu, redoutables aux pécheurs ». Paul écrit à Philémon pour Onésime, en se prévalant de plusieurs choses, dont l'une est son nom de Paul. De même aux Galates : « Voici que moi Paul, je vous déclare : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien (*Gal.* 5, 2). Tu as dit : Moi ; pourquoi ajouter ton nom ? Le mot *moi* ne suffisait-il pas à faire connaître qui écrivait ? Pour t'apprendre que son nom à lui seul, entre parenthèses, était capable de toucher les auditeurs, il l'ajoute comme un appel à se souvenir de leur maître. C'est aussi bien ce que nous éprouvons nous-mêmes : quand nous nous souvenons des saints, en état de nonchalance, nous nous réveillons ; en une crise d'irrespect, la crainte nous redresse. Et pour ce qui est de Paul l'apôtre en particulier, moi quand j'entends son nom, je pense à qui a passé par tant de tribulations, d'angoisses, de coups, de prisons ; à qui fut un jour et une nuit dans l'abîme, à qui fut ravi au troisième ciel, à qui entendit dans le paradis des paroles ineffables ; à l'instrument de choix, au nymphagogue du Christ, à celui qui souhaitait être anathème loin du Christ, pour ses frères. C'est comme une chaîne d'or : la série des hauts-faits suit le souvenir du nom, quand on y est bien attentif. Et le profit n'en est pas mince » (66).

Résumons : la philosophie du nom, pour Chrysostome, ne repose pas principalement sur l'étymologie, bien que cette considération vaille pour certains cas. Pour certains personnages, leur nom contient préalablement un programme à accomplir, et quand ils l'auront accompli, ils pourront dire : consummatum est ; pour d'autres, dont le nom ne comporte aucune signification particulière, leur vie tout entière enrichira leur nom de toutes les grandes œuvres qu'ils auront faites. La philosophie du nom a deux perspectives : une prophétique, comme pour Abraham ou Pierre ; l'autre rétrospective, comme pour Paul et la plupart des humains. Bien des gens chez les grecs ont reçu à la naissance des noms ronflants, tels que *Onomacritos* ou *Cleitomachos*, et leur sont demeurés ridiculement inférieurs. Bien

(66) PG 51, 159.

des Romains ont porté des noms vulgaires, tels que M. Porcius Cato, ou Flaccus ou Hortensius, et les ont rendus illustres.

10. Aphraate

Conformément aux statuts de la Patrologie Syriaque de R. Graffin ([67]), Dom Parisot a fait suivre son édition d'Aphraate d'un Index dans lequel « signantur cuncta vocabula, sub omnibus eorum formis quae in ... Demonstrationibus reperiuntur ». Malheureusement, sous le nom de ('Išo') Jésus, se trouvent compris aussi Josué et le grand-prêtre Jésus, fils de Josédec (Cfr. *Agg.* 1, 1 ; *Démonstration* 23, n. 19). Dans l'*Index Analyticus* latin, Dom Parisot, à l'article *Jesus*, renvoie simplement à *Christus*. Il est cependant possible de tirer quelques conclusions d'un examen rapide. D'abord, d'une comparaison entre les articles *Jésus* ('Išo') et *Christ* (mᵉšîḥ) il résulte que les deux noms semblent rarement aller ensemble, mais la raison en est que plus de cinquante fois il s'agit du Jésus de l'Ancien Testament, Josué. L'identité du nom porte Aphraate à faire le parallèle entre les deux personnages, Démonstration XI surtout, mais ailleurs encore ; et dès lors la clarté lui impose de désigner l'un des deux par une expression qui le distingue nettement de l'autre. Il dit souvent « Jésus notre Sauveur » (XI, 12, p. 502, l. 13, 20, 24 ; p. 504, l. 2, 7, 11, 13, 15, 16, etc.), ou encore « notre Sauveur, le Fils élu, le Seigneur Jésus, prince des pasteurs, lumière dans les ténèbres », etc ... Une longue liste de titres (XIV, 39, p. 681, 7-684, 22) ; « Jésus grand Sauveur et Fils de Dieu » (XXIII, vol. II, p. 29, 16) ; « Jésus Notre Seigneur » (XXII, 24, p. 1036, 26) ; « Jésus notre vivificateur » (XXIII, 47, vol. II, p. 93, 12) ; « Notre vivificateur Notre-Seigneur Jésus-Christ » (VI, 18, p. 308, 7-8 et 10-11) ; souvent Notre Seigneur Jésus-Christ (vg. I, 2, p. 8, 6, 12 ; 5, p. 13, 16, etc. ... ; III, 16, p. 136, 8, etc.) ; « Le Seigneur Jésus » (I, 10, p. 24, 3) ; « Jésus Notre Seigneur » (XVII, 2, p. 788, 4) ; « Fils premier-né bien-aimé » (XXIII, 12, vol. II, p. 36, 21).

([67]) *Patrologia Syriaca*, Paris, I, 1-2, 1894-1897.

Enfin Jésus tout court :

II, 5, p. 57, 2 :	dans citation de *Jo.* 1, 17.
XII, 10, p. 529, 26 :	citation de *Jo.* 13, 4 ss.
XVII, 1, p. 785, 7 :	ce sont les Juifs qui font une objection contre le culte rendu à Jésus.
XVII, 3, p. 789, 4 :	item.
XVII, 8, p. 800, 24 :	réponse aux Juifs, en leur style.
XVII, 8, p. 801, 13 :	item.
XVII, 8, p. 804, 1 :	non croyons que Jésus est le Fils de Dieu.
XVII, 8, p. 804, 8 :	item.
XVII, 11, p. 813, 10 :	nous l'avons appelé Jésus fils de Noun.
XX, 11, p. 909, 26 :	citation de *Matthieu* 4, 11.
XX, 12, p. 913, 4 :	le peuple juif n'a pas cru en Jésus ressuscité d'entre les morts.
XX, 18, p. 928, 12 :	citation de *Marc* 10, 21.
XX, 18, p. 928, 20 :	citation de *Marc* 10, 23.
XXI, 1, p. 932, 10 :	les Juifs disent : « Jésus qui est appelé votre docteur ... »
XXI, 9, p. 954, 9. 11. 13. 15. 17. 20. 24. 26 :	Jésus a accompli les prophéties,
XXI, 9, p. 956,	7 fois, et les types de l'Ancien Testament.
XXI, 9, p. 957,	8 fois.
XXI, 10, p. 960,	10 fois.
XXI, 10, p. 961,	18 fois.
XXI, 10, p. 964,	9 fois.
XXI, 10, p. 965,	11 fois.
XXI, 10, p. 968,	11 fois.
XXI, 10, p. 969,	10 fois.
XXI, 10, p. 972,	10 fois.
XXI, 10, p. 973,	9 fois.
XXI, 10, p. 977,	8 fois.
XXI, 10, p. 980,	8 fois.
XXI, 10, p. 981,	7 fois.

Toujours le style historique, comme il convient dans une discussion avec les Juifs sur les prophéties et les figures de l'Ancien Testament. Et il en est de même dans les autres passages où le nom de Jésus se rencontre sans les qualificatifs que lui donne la foi.

XXI, 23, p. 988, 12.	
XXII, 4, p. 996, 22, 26.	
XXII, 4, p. 997, 24.	
XXII, 5, p. 1000, 14	(1017, 3, le Christ Jésus = citation de *Gal.* 3, 28).
1036, 26 :	Jésus notre Seigneur.
XXIII, Vol. II, p. 4, 4	le contexte est historique : « Je te décrirai les années des générations anciennes ... »
p. 33, 13, 16 :	il s'agit de Jésus comme personnage historique : « Jésus est mort sur la terre de notre mort ... »

(44, 2, Jésus, fils de Josédec)
p. 64, 18 : « Jésus né de la Vierge Marie ».
p. 64, 25 : « Joseph appelé père de Jésus ».
p. 92, 17 : après la longue série de personnages transmetteurs de la bénédiction, depuis Adam, à travers Abraham ... Moise ... David, etc. « par Jésus la bénédiction se répandit sur la nation ».

En résumé, Aphraate qui ne connaît pas Origène, ni peut-être aucun grec, se conforme à leur manière quand il s'agit de nommer le Rédempteur : Jésus tout court dans les citations, dans les controverses avec les incroyants ou dans les passages de sens purement historique. Partout ailleurs : Notre Seigneur Jésus-Christ, Jésus notre Sauveur ou une autre forme exprimant la foi, le respect, l'adoration d'un cœur fidèle. S'il y a de la tendresse chez le Sage persan, elle se trahit précisément dans la complaisance qu'il met à aligner et à répéter les titres : Jésus notre Sauveur, lumière dans les ténèbres, lampe sur le chandelier, qui a illuminé le monde, et purifié les péchés des hommes ; perle précieuse que nous avons achetée en vendant nos biens ; trésor caché dans un champ : nous l'avons trouvé et acquis dans la joie ; source de vie : et nous dans notre soif nous en avons bu. Il est la table pleine d'abondance et de satiété, et nous, qui avions faim, nous en avons mangé avec délices. Il est la porte du royaume qui s'est ouverte devant tous ceux qui entrent. Il est le vin producteur de joie : les affligés en boivent et leurs maux s'évanouissent. Il est le vêtement et le manteau de gloire que revêtent tous les vainqueurs. Il est la vigne véritable, son Père le vigneron, et nous les rameaux implantés en lui. Il est la tour etc... (XIV, 38, p. 682 sv.).

11. La philosophie du nom chez saint Ephrem

Ephrem parle des noms très fréquemment, en particulier contre les hérétiques. Il a une idée sur la valeur des noms en général. Il a ses habitudes de langage quand il nomme le Seigneur Jésus-Christ.

Il ne s'agit pas seulement des noms propres, mais de toutes les dénominations classées par les grammairiens sous la rubrique de noms substantifs ou de noms adjectifs. Ce qui intéresse surtout Ephrem, ce sont les noms de Dieu et de son Christ.

1. Il y a des noms creux, dépourvus de sens, mensongers, ce que les grecs appellent ψευδώνυμον, telle la ψευδώνυμος γνῶσις. Ephrem ne cesse de le redire. « Ce n'est pas un nom vide que Dieu a donné à Moïse quand il l'appela dieu » (*Adv. Haer.* 4, 1. Cfr. *Exode* 4, 16). « Le fatum est réfuté par ceux-là mêmes qui le prêchent. Leur succession enseigne que c'est un nom sans force (dépourvu de sens) ... » (4, 10). Aussi les hérésiarques ont fait ce qu'aucun des douze apôtres n'avait osé : ils ont donné leurs noms à des chrétiens. « La zizanie a donné son nom au froment » (23, 1 ; cfr. 3, 4, 5, 6) (Cfr. 27, 4 ; 34, 11 ; 39, 4 ; 40, 3 ; 52, 9).

2. « Ce sont les œuvres qui nous acquièrent les noms » (*Adv. Haer.* 24, 11). « Les négateurs se sont revêtus du nom de Satan » par leur agissement, parce qu'ils se sont fourvoyés de par Satan (*Adv. Haer.* 26, 4 ; il y a là un jeu sur l'étymologie supposée de *Satan* : Ephrem fait venir ce nom d'un verbe s^{e}ṭa, aberrare). Contrairement aux faux noms, il y en a qui correspondent aux œuvres (*Adv. Haer.* 47, 4).

3. Cela s'applique à Dieu : « Il n'est qu'un (Dieu), et ses noms sont pareils à ses actions » (50, 1). Les hérétiques Lui ont donné des noms qui ne conviennent pas au Saint (51, 54). L'hymne 53 *Adv. Haer.* contient tout un petit traité. « L'être divin est unique ; le nom de l'Etre abolit donc les noms d'êtres qui ne sont pas. Car si les noms étaient égaux, égales seraient les natures ... (*Adv. Haer.* 53, 7). Comme il ne convient pas d'égaliser les natures, ainsi non plus les noms (8). A Moïse Dieu a révélé le nom : c'est *Ehyeh* qu'Il se nomme Lui-même, ce qui est le nom de l'Essence, et jamais au grand jamais il ne dénomme de ce nom un autre; comme de ses (autres) noms il en dénomme beaucoup, afin de faire savoir, par l'unique nom qu'Il réserva, qu'Il est Lui seul l'Etre et aucun autre (12). Et quoique tous ses noms soient glorieux par la majesté, et dignes de louange, de ce nom qu'il réserva pour l'honneur de son Essence, le Mauvais fut jaloux et excita les négateurs ... (13). « Admets sans contester qu'une est la nature des anges, parce que *un* est le nom des anges, une est la nature de l'âme, parce que *un* est le nom de l'âme. Le genre par le nom de sa catégorie est dénommé et expliqué ... » (*Adv. Haer.* 54, 5). « Ses serviteurs Il les a appelés de son nom dieux et seigneurs ; et du nom de son Fils il désigne les fils de la grâce ; et du nom de l'Esprit-Saint la famille des spirituels. Différentes sont leurs natures et égales leurs dénominations, pour qu'ils confessent sa grâce et adorent sa souve-

[illegible] (6) ... « Qu'ils demandent donc : Qui a appelé les êtres du nom de l'Etre ? Si c'est Lui-même qui les appela (ainsi), tout est grâce ; et si ce n'est pas son fait à Lui, tout est rébellion. Mais qui est plus grand que Lui, pour Lui voler son nom et en désigner les êtres ? » (7). « C'est là leur invention (des hérétiques), un mot sans réalité, un nom sans objet : des noms qui sont et des êtres qui ne sont pas. C'est produire des appellations d'êtres au lieu d'êtres. Des appellations empruntées ... » (8).

4. Noms faux, noms empruntés, noms accordés par grâce dans un sens analogique, noms vrais qui répondent à la réalité de l'être et des œuvres, telles sont les catégories établies par Ephrem. Jusqu'ici sa philosophie du nom ne paraît rien avoir de particulièrement sémitique. Le bon sens est la chose la mieux partagée du monde. Origène fait des distinctions pareilles (Cfr. p. ex. *In Cant.* Prologue) (68).

5. Le sémitisme commence peut-être quand il ne s'agit plus de nom proprement divin, mais de noms donnés à des êtres nés en ce monde, y compris, et en premier lieu, le Verbe Incarné. Quel est son nom, ou quels sont ses noms, chez Ephrem ? Deux catégories : 1) Les noms du Père et du Fils et de l'Esprit sont égaux et concordants, dans l'incubation du baptême (*De Fide*, 77, 20). Noms concordants, mouvement concordant ... et comme ils sont égaux dans l'incubation du baptême, ainsi sont-ils égaux aussi dans la communauté (de la Trinité) (21-22). 2) « Mais le Fruit s'inclina et revêtit un corps, et avec lui il revêtit les noms débiles des fils de sa race ».

Noms divins, noms humains. Or le nom divin, dans la Sainte Trinité, c'est celui de Fils ou d'Engendré. A ce propos : « Il est un nom capable de s'expliquer lui-même à nous » (*De Fide*, 62, 4). « Comme la créature est créature, sans conteste, de par son nom et de par la vérité, c'est un postulat de l'équité que de même le Fils soit donc Fils, Fils lui aussi de par son nom et de par la vérité. Si au contraire son nom a menti, en toutes choses ont menti les noms de toutes choses » (*De Fide* 62, 7).

Cependant une des idées maîtresses de saint Ephrem c'est, « contre les scrutateurs », l'inscrutabilité de Dieu, et donc aussi des noms divins. « Son nom est inaccessible » (*De Fide* 63, 7). Mais précisément pour cela Ephrem apprécie plus hautement la condescendance

(68) PG 13, 70 BC.

de l'Amour Divin qui s'incline jusqu'à nous en prenant « des noms plus avenants ܒܣܝܡܐ et adaptés aux créatures ; qui s'abaisse pour élever ses serviteurs par ses dénominations à Lui » (*Ibid.*).

C'est ce nom de Verbe Incarné qui émeut Ephrem, et qu'il chante avec une verve poétique jamais épuisée. Tout est là pour lui : cet amour du Dieu Souverain cherchant sa créature pour lui communiquer son propre nom avec tout ce qu'il contient ou signifie. « Le Roi céleste a appelé rois ses esclaves ; et parce qu'Il est aussi Dieu, Il les a aussi appelés dieux ; et parce qu'Il est aussi juge, voici que ses esclaves jugeront ; et parce qu'ils vont à pied, eux, Il s'est dit Lui-même fatigué ; et à cause de leurs montures, Il s'est fait Lui aussi un équipage pour nous ressembler en tout » (*Ibid.* 63, 8).

Parmi tous les noms du Verbe fait chair, ceux qui nous importent le plus ce sont les siens qu'il nous communique et les nôtres qu'Il prend sur Lui. Encore ne devons-nous pas confondre : « Quand il nous a appelés rois, de son nom à Lui, la réalité est chez Lui, la similitude chez nous ; et quand encore il s'est appelé Lui-même du nom de ses esclaves, la nature est chez nous, chez lui la dénomination. Comme est le nom de vérité, et comme le nom d'emprunt, quant à nous, et quant à Lui » (*Ibid.* 10). « Donc, pour les clairvoyants, c'est par sa miséricorde qu'il a conféré ses noms à ses serfs, non pas en vue de la scrutation, mais pour la délectation. Que disparaisse la recherche, mes frères, et multiplions les prières ... » (*Ibid.* 11).

Le nom que nous a communiqué le Fils de Dieu fait homme, c'est celui de chrétiens, participation au Christ. Il ne pouvait nous faire plus grand honneur. C'est pourquoi Ephrem reproche inlassablement aux Mani, Marcion, Bardesane, d'avoir donné à leurs sectateurs leurs noms à eux : à quoi se mesure leur déchéance ! « ... Venez donc, brebis volées par les égarés ; reniez la marque et le nom des voleurs ; venez, faites-vous marquer du nom glorieux de Dieu et appeler chrétiens ܟܪܣܛܝܢܐ pour devenir en tout, par la marque et par le nom, le troupeau chrétien » (*Adv. Haer.* 56, 6).

Ce nom, c'est donc : *Christ et chrétiens.* Mais lisons la strophe suivante : « Nul ne peut être baptisé au nom d'un homme, ni être dénommé du nom d'un homme. Si cependant il en est dénommé, il faut aussi qu'il soit baptisé au nom de l'homme. Ou faites-vous baptiser en nom d'homme et appeler de nom d'homme, ou faites-vous baptiser au nom de Jésus et appeler du nom de Jésus » (*Ibid.* 7).

Pour Ephrem, *Christ* et *Jésus* s'emploient donc indifféremment. « D'après le nom du *Rédempteur* est dénommé son troupeau : c'est le *Christ* qui a rassemblé les brebis *chrétiennes* » (*Ibid.* 1). « Les prophètes <ont parlé> au nom du Seigneur ; les apôtres au nom de Jésus » (*Ibid.* 3). « Les assemblées des négateurs n'ont pas ... le vrai sang du *Christ* ; une apparence qui <lui> ressemble, voilà ce qu'ils ont, parce qu'ils ne confessent pas le corps de *Jésus* » (*Adv. Haer.* 47, 1).

Cependant il se peut que dans l'emploi de ces deux noms il y ait une nuance. Christ est plus fréquent, comme chez tous les chrétiens. Jésus éveille, peut-être, plus de tendresse, précisément parce que c'est le nom humain du Sauveur, Fils de Dieu, Fils de Marie. Le fait que ce nom fut porté par d'autres personnages ne trouble plus Ephrem : « Josué, nom <de sens> clair, ordonnait les batailles ; le Seigneur de ce nom ordonnait les étoiles (ou les chérubins, *variante*) » (*Ibid.* 4, 18). Il peut y avoir plusieurs *Jésus*, mais un seul est le Seigneur. Ephrem ne l'oublie jamais quand il prononce ce nom. Le Jésus qu'il prêche et chante comme il L'aime et L'adore, c'est, en unité de personne, l'un de la Trinité. « Marcion ... n'a pu introduire dans l'univers un autre nom que le nom de Jésus, qui est écrit dans la Loi, et le nom de l'Esprit-Saint, trésor des prophètes, et le nom de Dieu que prêche toute nature : témoins de notre victoire » (*Ibid.* 49, 1. NB. Y aurait-il là un écho de 1 Jo. 5, 8 ?). « *Jésus* est habitué à être injurié par les sots. Le Père et le Fils dans leurs noms, mon fils, sont vrais. Ce serait une injure pour le Fils que son nom <fût> mensonger ; une injure pour le Père que son nom ne <fût> pas véritable. *Jésus* qui supporte la dérision de la part des étrangers, voici qu'Il supporte grande injure de la part des adorateurs. Ce serait grande injure pour les Trois, si quelqu'un était baptisé en des noms d'emprunt » (*De Fide* 22, 6-7).

Voilà donc de quels éléments est faite, chez saint Ephrem, la dévotion au nom de *Jésus* :

1) la trascendance absolue de Dieu ; l'inscrutabilité des divines Personnes, l'incommunicabilité du Nom Réservé — et l'adoration qui de notre part doit y répondre ;

2) la condescendance souveraine du Verbe Fils du Père s'abaissant jusqu'à prendre avec notre nature les noms qui la désignent, et à nous communiquer ceux de ses noms à Lui qui sont communicables.

3) Ces deux sentiments, ou plutôt ces deux courants de sentiment : adoration et reconnaissance, s'unissent en un amour sans borne

qui se concentre sur la personne du Christ-Rédempteur et englobe tout ce qui se rapporte à Lui : les noms qu'Il a reçus et acceptés, les personnes qu'Il a aimées et qui L'ont aimé, les choses dont Il s'est servi, les lieux qu'Il a habités ou parcourus, les doctrines qu'Il a enseignées, les mots même qu'Il a prononcés, etc... Ephrem mesure, évalue, juge, aime, estime, hait ou condamne tout par rapport à Lui.

C'est cet amour pour le Christ qui fait du docteur syrien un poète, d'un lyrisme ardent. S'il ne veut connaître aucune joie en dehors du Christ, dans le Christ il exulte d'allégresse. De là vient que cet homme à l'aspect terriblement austère (à en croire ses portraits littéraires et ses icones inspirées par eux) a plus souvent à la bouche le mot de *bienheureux* qu'aucun autre de son vocabulaire. Bienheureux, selon lui, ceux qui ont joui du Christ ; bienheureux ceux qui méprisant toute félicité trompeuse ont conquis la véritable béatitude ; bienheureux quiconque a jamais approché le Christ ; bienheureux même les éléments inertes dont le Christ a fait usage. Par là Ephrem est devenu promoteur de *dévotions* plus qu'aucun autre ancien: à la Bienheureuse Vierge Marie, Seule Immaculée avec le Christ son Fils, à saint Jean Baptiste, à saint Jean l'Evangéliste etc. : c'est que, à cause de son amour pour le Christ, ou pour mieux dire *de* son amour même pour le Christ, il aime tous ceux qui L'aiment dans la mesure de leur intimité avec Lui, tout comme il poursuit de sa haine tous ceux qui haïssent son Christ.

Et certes, chez Ephrem aussi parfois, « facit indignatio versum », mais c'est surtout son amour qui le rend éloquent et lyrique. Il est d'un tempérament passionné, et l'unique objet de sa passion, c'est le Christ. Peut-être a-t-il cela en commun avec d'autres Syriens, y compris des Syriens de langue grecque, et est-ce là qu'il faut chercher la source de ces courants de piété tendre qui sillonnent la chrétienté orientale, alors que cependant on nous représente habituellement les Grecs, même byzantins, comme de grands raisonneurs ... Faudra-t-il parler d'un « tréfond oriental de la spiritualité byzantine » ?

Quoi qu'il en soit, Ephrem a une dévotion au *nom de Jésus* comme aucun grec antérieur et contemporain n'en a jamais eu, sans excepter Origène.

« Jésus, nom glorieux, pont mystérieux qui fait passer de la mort à la vie. A toi je suis arrivé, et je me suis arrêté. Par le Jod, ta (première) lettre j'ai été retenu. Sois un pont pour ma parole : qu'elle passe à ta vérité. Fais de ton amour un pont pour ton serviteur, par

toi je passerai à ton Père ; je passerai et je dirai : Béni Celui Qui mitigea sa véhémence (ܒܘܪܗ) par son Enfant » (*De Fide* 6, 17).

Pour comprendre cette strophe il faut en lire trois de l'hymne précédent (*Ibid.* 5, 14-16) : « Proche du Père est le Fils par la gloire comme par le nom ; comme Il est proche par ces deux <choses>, Il n'est pas non plus éloigné par cette troisième : que le Père <est> inscrutable, le Fils inscrutable (NB. La traduction BECK (69) omet ce vers). Qui veut scruter le Premier-Né, c'est le Père qu'il veut scruter. L'exploration de l'Engendré est le pont : si bien que qui le passe passe à scruter le Père. — Réfléchis que celui qui veut entreprendre de scruter le Fruit, sa scrutation se précipite à la racine qu'est le Générateur. Le Fils est un trésor dans lequel se trouvent scrutation et richesses : pour le téméraire ta scrutation ; et pour le marchand (Cfr. *Mt.* 13, 45) ta richesse. Dans l'un et l'autre il y a de quoi s'étonner : de malheur est pleine ta scrutation ; dans ton amour est cachée la béatitude ».

L'idée se développe encore avec complaisance. Ce que nous venons de lire suffit à nous expliquer comment le nom de Jésus peut à la fois être un pont, et une interdiction de passer outre. Il dit *non* à la recherche indiscrète ; il fait passer l'amour vers le Père et vers la béatitude.

Tel est chez Ephrem le fondement théologique de la dévotion au nom de Jésus. Dans la personne du Fils de Dieu fait homme se rencontrent les deux réalités qui sont comme les deux pôles de toute sa pensée, le Dieu qu'il adore parce qu'il le sait divinement inscrutable et le Dieu qu'il aime parce qu'il le croit ou le voit humainement accessible. La théologie chez Ephrem n'éteint pas l'affectivité ; la spontanéité de l'amour, loin de se congeler aux froides clartés d'une théologie abstraite, y trouve une chaleur et une vitalité accrues. En termes plus simples : Ephrem aime tellement la Personne de Jésus que sa plus grande joie consiste à l'adorer, à chanter sa gloire, à Lui redire et ses noms divins parce qu'ils font entrevoir la grandeur de sa majesté, et ses noms humains parce qu'ils font éclater la puissance de sa Charité. Plus je sais que Dieu est grand, plus je l'aimerai et l'adorerai, — si je crois qu'Il m'a aimé le Premier.

Par là s'explique ce double fait : Ephrem s'émeut au nom de Jésus, et ce sont d'autres noms du Seigneur qu'il emploie le plus souvent.

(69) E. BECK, *Hymni de fide*, CSCO 154-155, 1955, p. 21 et 16.

Dans ce qui reste de son Commentaire sur la Genèse, par exemple (70), le plus fréquent c'est *Notre Seigneur* (2, 18 ; 42, 6 ; 43, 3. 6. 10(bis)) et *Fils* ou *Fils de Dieu* (2, 24 ; 42, 5 ; 43, 2.3 ; 44, 3) ; d'autres fois, une périphrase appelée par le contexte, comme (20, 3) « Celui qui était suspendu au bois et goûtait la mort pour le monde » ; ou (43, 6) « si quelqu'un de Dan juge son peuple, Celui qui est de Juda <et> à qui appartient le royaume, combien plus jugera-t-il tous les peuples ? » Et encore (43, 10) : « De même que, à la place de Ruben son premier-né, c'est sur Joseph que s'appuya Jacob ; à la place d'Adam premier-né et insurgé, le monde eut un fils de vieillesse, vers la fin du monde, sur lequel comme sur une colonne s'appuierait et se tiendrait debout l'universalité du monde ». — « Ce n'est pas David que la royauté a rendu illustre, mais Jésus, fils de David, qui est le Seigneur de la royauté » (42, 10, p. 113, 18 sv. ; cfr. 1.25). — « Tous les sauveurs (de l'Ancien Testament) symbolisaient le grand salut qui devait advenir à tous les peuples par Jésus » (42, 9). — Christ, deux fois (26, 2 et 44, 3). — Dans le commentaire sur l'Exode, il y a seulement, deux fois, Notre-Seigneur (12, 3).

L'amour d'Ephrem pour le nom ou pour la personne du Sauveur se montre par la multiplicité des titres d'honneur qu'il Lui donne sans se lasser. Il est permis, provisoirement, de nous en faire une idée en parcourant l'*Index Rerum* au volume III de l'édition Lamy (71), au mot Christus, malgré l'authenticité douteuse de plusieurs des pièces réunies là. Quand nous aurons sur ce point des certitudes, il faudra reviser la liste que nous allons donner, mais une bonne part en demeurera, et le reste gardera toujours sa valeur comme témoin d'une spiritualité syrienne inspirée d'Ephrem.

Noms du Christ : Second Adam, Admirable, Agneau, Arbre de vie, bon par excellence, charbon, ferment, Emmanuel, feu, juge, lumière et soleil, médiateur, pierre, Orient, pain de vie, pharmacum vitae, sel, sauveur, serviteur, Roi, Epoux, Monogène, Vie nouvelle, Verbe du Père, Dieu de Dieu, splendeur du Père, Fils de Dieu etc.

Pour deux de ces appellations, l'auteur de l'Index a renoncé à indiquer plus d'une ou deux références, et s'est contenté d'un *passim* parce qu'il y aurait eu trop de chiffres à transcrire et à vérifier ; ce sont *Sauveur* et *Fils de Dieu*. Deux autres termes ont été oubliés, les plus usités : *Christ* et *Notre-Seigneur*.

(70) Ed. R. M. TONNEAU, CSCO 152-153, Louvain 1955.
(71) TH. J. LAMY, *Hymni et sermones*, Malines 1889, p. 995 sv.

La « prière de Jésus » s'accorde avec cette conclusion, quand elle fait dire : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu » ...

Malgré cette dévotion au nom de Jésus, ou peut-être à cause d'elle, Ephrem ne peut donc pas être invoqué comme patron d'un usage qui consisterait à répéter souvent les deux syllabes du mot *Jésus* en guise d'invocation. Celui de ses ouvrages où il écrit le plus fréquemment le nom historique du Seigneur, c'est la « Réfutation de Mani, Marcion et Bardaisan » ([72]). Chose curieuse, la forme syriaque 'Išô' y fait place d'ordinaire à une forme *Isou* ou *Iesou,* transcription du grec Ἰησοῦ(ς). L'éditeur a compté : 69 fois en tout, contre douze fois 'Išô' (Cfr. *Index* p. CLXVIII sv.). Evidemment Ephrem en use ainsi, parce qu'il transcrit des textes marcionites (Ibid. p. CXVIII) : Origène, pour une raison semblable, n'emploie nulle part le nom de Jésus tout court autant que dans le *Contra Celsum* : style historique et controversiste. L'expression *Notre Seigneur* (moran) vient trente-trois fois (l. c. p. CLXIX).

12. Le pseudo-Denys

Le faux Denys l'Aréopagite mérite aussi un regard dans le sujet qui nous occupe. Lui qui a écrit ex-professo sur les noms divins, n'a pas songé à disserter sur les noms du Christ : ne présentaient-ils pour lui aucun problème ? Les précieux *Indices pseudo-dionysiani* du P. A. van den Daele ([73]) nous permettent de compter facilement : 22 fois Χριστός ; 55 fois Ἰησοῦς. Cela, dans des écrits qui n'ont rien du style narratif des Evangiles, détonne dans la symphonie patristique. A vrai dire, cela n'est d'aucun temps. Cela est voulu, comme tout dans Denys, qui ne laisse rien au hasard ni à la spontanéité. Mais quelle idée avait-il derrière la tête, pour s'écarter ainsi de l'usage universel ? (Deux seules fois il lui arrive d'écrire *Jésus-Christ* : *De eccl. hierarch.* III, § XIII, ([74]), et *De div. nominibus* XIII, § II, ([75]) ; là aussi il doit savoir pourquoi : il ne s'abandonne jamais). Le plus vraisemblable, c'est qu'il ne voulait pas écrire comme ses contemporains, sur ce point comme en tout le reste ; les *Logia,* c'est-à-dire les évangiles, emploient le plus souvent Jésus. Le faux-Aréopagite aura cru paraître plus proche d'eux en faisant comme eux. Il n'a pas fait la distinction entre le style historique et l'expression théologique ; et par cette maladroite habileté il est devenu le premier à parler de Jésus là où ses prédécesseurs auraient mis habituellement leur complaisance à écrire Notre Seigneur Jésus-Christ, ou un autre des noms divins énumérés par Origène ou saint Grégoire de Nazianze. Il est vrai qu'il ajoute des adjectifs de son crû, toujours au superlatif : le très-théarchique, le super-essentiel, ou des substantifs comme : le donateur de vie (Ζωοδότης), etc., en nombre d'ailleurs limité ; ce ne sont pas des noms tirés de la Sainte Ecriture comme Christ ou Seigneur.

([72]) Ed. C. W. Mitchell, *S. E. Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan,* 2 vol., London 1912-1921.

([73]) Louvain 1941.

([74]) PG 3, 444 C.

([75]) *Ibid.* col. 980 B.

Par là le pseudo-Denys a contribué plus que d'autres, plus religieux et plus chrétiens que lui, au développement de la dévotion au nom de Jésus. Plus exactement, l'autorité qu'il s'est arrogée en se faisant passer pour disciple de saint Paul, a contribué à faire prévaloir le nom de Jésus seul sur les autres noms du Seigneur, et à donner ainsi à la dévotion privée, en contraste avec la liturgie (pour laquelle Denys venait trop tard), une tournure nominale et sentimentale que sans doute il ne voulait pas. Cela d'autant plus que, traitant du saint Chrême (E H IV, § IV) ([76]), il a toute une *theoria* sur « la superessentiellement bonne odeur du très-théarchique Jésus ». Le souvenir de cette « contemplation », réveillé par la répétition continuelle du nom, ne pouvait manquer de mettre certains lecteurs sur le chemin de quelque « Jesu dulcis memoria », même et surtout s'ils avaient peu de sympathie pour les constructions platonisantes du faux Aréopagite ([76]bis).

Il faut ici ajouter une considération. Tout le monde admet maintenant que le pseudo-Denys écrivait en pays syrien, même si dans son entourage immédiat le grec avait supplanté le syriaque. Les Syriens ont eu de tout temps une plus grande liberté dans l'usage du nom de Jésus. Nombreux sont les chrétiens qui le portent uni à un autre nom qui le spécifie, ou composé avec un verbe qui exprime une relation particulière à Jésus-Christ : *Išô'bokt, Išô'dad, Išô'denah,* etc... ou Dadišô', Abdišô' (= serviteur de Jésus, très fréquent) etc., manifestent chez les chrétiens de langue syriaque, en particulier sous le

([76]) PG 3, 477 B sv.

([76]bis) Cfr. E. Boissard, dans *Saint Bernard théologien* Rome 1955, p. 114-135.

régime perse, à l'égard du nom de Jésus, une nuance de sentiment inconnue ou peu approuvée chez les Grecs. La langue de ceux-ci est d'une souplesse infinie pour la formation de mots composés, et ils n'en ont fait aucun avec le nom de Jésus. Rappelons-nous la remarque faite à propos d'Origène : il n'aurait jamais admis que ce nom fût donné à un enfant dont l'avenir incertain aurait risqué de lui faire peu d'honneur. L'influence d'Origène, énorme en pays grec, n'a guère pénétré en pays syriaque.

13. Les noms du Seigneur chez Isaac de Ninive

Un mot encore sur le « plus grand mystique de l'Eglise orientale », « Saint Isaac le Syrien », c'est-à-dire ce moine et évêque (nestorien) de Ninive, au septième siècle, dont les œuvres furent traduites, partiellement, en grec par les moines sabaïtes Abramios et Patricios au neuvième siècle (77).

Ce grand mystique parle surtout d'expérience et d'après ses Pères, c'est-à-dire les héros des *Apophthegmata Patrum*. Quelques rares théologiens sont quelquefois nommés, Athanase deux fois, Basile quatre fois ; mais d'Athanase n'est cité que la Vie d'Antoine (Bedjan p. 185), et « son histoire au sujet du miroir des solitaires », c'est-à-dire encore la vie du même Antoine, prototype idéal des ermites (Bedjan, p. 560) ; et de Basile il n'y a que des remarques d'ordre psychologique. La grande autorité spéculative, c'est Théodore de Mopsueste, et ce qui intéresse le plus chez lui, ce sont ses enseignements sur les différentes espèces de révélations (Bedjan p. 153 ss, 160, 319). La grande autorité pratique et universelle, c'est Evagre le Pontique. Ces caractéristiques et d'autres, faciles à constater, n'ont rien de particulièrement théologique ni scripturaire. Si nous considérons la fréquence des noms du Seigneur, quel contraste avec un saint Paul ou un saint Ignace d'Antioche ou même un Origène ! Dans un volume de 581 pages, le Seigneur Jésus est nommé quelque cent cinquante fois ; et souvent dans des citations de saint Paul ou d'autres auteurs sacrés. La dénomination la plus fréquente c'est *Christ* (75 fois environ), puis Notre Seigneur (44 fois) mais sans qu'il soit toujours facile de voir s'il s'agit de Dieu ou de Jésus-Christ ; Notre-Seigneur Jésus-Christ trois fois ; notre Sauveur cinq fois ; Jésus-Christ sept fois. Jésus tout court, une huitaine de fois.

(77) Ed. syriaque : P. BEDJAN, Paris-Leipzig 1909 ; ed. grecque : Nicéphore THEOTOKIS, Leipzig 1770 ; traduction anglaise : A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923.

Bedjan, p. 34 : traduction Wensinck : Thirst after Jesus, c'est-à-dire : Aie soif de Jésus. Mais ni le texte syriaque ni le contexte n'admettent cette exégèse. Littéralement les trois mots syriaques signifient : Aie soif, ou endure la soif *à cause* de Jésus. Le grec dit justement διὰ Χριστὸν δίψησον (Ch. 44, p. 273). Toute la page impose ce sens : « Il ne convient pas que les grandes choses tombent dans nos mains facilement ; sans quoi le don de Dieu serait estimé vil, puisqu'il s'acquerrait sans difficulté. Tout ce qui est facile à trouver, est aussi aisément perdu (NB. Wensinck a oublié cette phrase dans sa traduction). Tout ce qui se trouve avec peine se garde avec attention. Aie soif à cause de Jésus, qui t'enivrera de son amour. Ferme tes yeux sur les choses précieuses du monde, pour mériter que règne dans ton cœur la paix de Dieu ». Suit une liste d'efforts à faire, et parallèlement une liste de récompenses.

Bedjan p. 136, grec ch. 29, p. 182 : « Si à ta méditation de nuit, ô homme, tu unissais le labeur (ou le labour, comme le grec) de jour, et la ferveur de l'occupation du cœur sans aucune coupure, en peu de temps tu embrasserais la poitrine de Jésus ». Comme cela, sans explication, parce que c'est là un cliché du langage mystique depuis Origène. Isaac l'a appris de son maître par excellence, Evagre (*Ad Monachos* 118-120) (78).

Bedjan p. 198 et 199. Jésus Médiateur, *Hebr.* 12, 24.

Bedjan p. 222, grec ch. 16, p. 82 : « L'intelligence ne peut être glorifiée avec Jésus, si le corps ne souffre pas avec Jésus ». Une glose, à l'usage des contemplatifs, de *Rom.* 8, 17 cité peu avant. Le traducteur grec a laissé le premier *Jésus* et remplacé le second par *Christ*. Dans le contexte syriaque immédiat il y a deux fois *Christ*.

Bedjan p. 536, grec ch. 19, p. 109 : « Ayons nous aussi un zèle spirituel pour la volonté de *Jésus*, et de nous sera chassé tout l'ennui qui produit la négligence ».

Bedjan p. 551, manque en grec : L'ascète doit méditer « comment la miséricorde de *Jésus* l'a tiré du monde ». Quelle raison a fait mettre là *Jésus* plutôt que le Christ ou Notre-Seigneur ? En tout cas il n'y a nulle apparence d'une dévotion spéciale envers ce nom.

Bedjan p. 241, grec ch. 85, p. 494 : « Le jeûne était médiateur dans la Loi ancienne ; et par la bonté de Notre Seigneur Jésus nous l'avons reçu ». Le traducteur grec semble n'avoir pas bien compris. L'éditeur met une note. Pour nous, remarquons seulement que « Notre-Seigneur Jésus » a été remplacé par *le Christ*.

(78) Cfr. ORIGÈNE, *Comm. in Joan.* 19, 4 et 32, 20.

B. CHEZ LE PEUPLE CHRÉTIEN

Il est à présumer que, en parlant du Christ ou en invoquant le Christ les chrétiens en useront de la même façon. Toutefois il y a intérêt et plaisir à le vérifier au moins dans une certaine mesure. Nous avons déjà (supra, p. 29 sv.) noté que dans les évangiles les seuls à employer le vocatif *Jesu*, ce sont les démons par la bouche des possédés, ou des gens étrangers au cercle de ses intimes. Dans les autres écrits du Nouveau Testament, l'expression *Kyrie Jesu* se rencontre deux fois : sur les lèvres de S. Etienne mourant (*Act.* 7, 59, immédiatement suivi au v. 60 du seul *Kyrie*) et à la fin de l'Apoclypse : Venez, Seigneur Jésus (*Apoc.* 22, 20). Et ici nous entrons dans la vie de l'Eglise, dans sa Liturgie, après l'Ascension du Seigneur. Le *Maran atha*, ou plutôt *Marana tha* de 1 Cor. 16, 24 : Notre-Seigneur vient, ou Notre-Seigneur, viens (venez), prouve que cette aspiration était en usage dans la communauté primitive, toute dans l'attente de la Parousie (1). La différence entre les deux formules employées par S. Etienne : *Seigneur Jésus*, et *Seigneur* tout court, ne témoigne pas en faveur d'une philosophie du nom, ou alors cette philosophie donne à *Seigneur* plus d'importance qu'à *Jésus*. Les premiers chrétiens ont sans nul doute maintenu l'usage des apôtres : quand ils parlaient de Jésus entre eux ou à Jésus dans leurs prières, ils disaient (le) Seigneur Jésus, ou le plus souvent (le) Seigneur, ὁ Κύριος ou Κύριε simplement.

Du reste leurs prières, au moins officielles et communautaires, allaient à Dieu le Père, par Jésus-Christ, plutôt qu'à Jésus-Christ lui-même. Le fait est trop connu pour qu'il y ait lieu d'y insister. Très connues aussi les raisons de ce fait, exposées par Origène (*De Oratione* XV) (2), et les critiques opposées à Origène par les théologiens. « Origène insiste sur cette idée que la prière chrétienne ne doit être adressée qu'au Père ... Il est certain que la prière liturgique, dès les plus anciens temps du christianisme, est présentée au Père par le

(1) Cfr. Ed. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, p. 82.
(2) PG 11, 464 D, 468 B.

Fils ; mais il n'est pas moins certain que, de tout temps, on a prié le Christ dans l'Eglise ; et Origène lui-même, dans ses homélies, se conforme fréquemment à l'usage courant » (G. Bardy) (3). On oublie peut-être, dans des observations de ce genre, la distinction faite par Origène ou plutôt développée par Origène selon 1 *Tim.* 2, 1 entre oraison (προσευχή), δέησις (demande), ἔντευξις (supplication) et action de grâces. Or, « il n'est pas déplacé d'adresser la demande, la supplication et l'action de grâces même aux Saints ». « A combien plus forte raison faut-il rendre grâces au Christ qui nous a comblés de tant de bienfaits par la volonté du Père ? Il faut aussi le supplier, comme Etienne disant : « Seigneur, ne leur impute pas cet acte à péché » (4), et imiter le père du lunatique qui demandait : « Je te le demande, Seigneur, aie pitié de mon fils », ou de moi-même, ou de tout autre » (5).

Origène ne se contredit donc pas en adressant des demandes à Jésus ; et les martyrs en imitant la supplication de saint Etienne, ne démentent pas la doctrine d'Origène sur la prière. Toute la question est seulement de savoir si ces « demandes » mériteraient le nom de προσευχή au sens strict. Ce problème de vocabulaire ne nous intéresse pas ici.

1. Actes des Martyrs

Des demandes adressées au Christ, nous en connaissons un certain nombre, malgré le silence qui enveloppe naturellement tout ce qui est individuel, personnel, et le plus souvent purement intérieur. Des chrétiens ont été amenés à manifester leurs sentiments ou leurs habitudes sur ce point, d'abord par les procès qui leur furent intentés. Il faut donc consulter avant tout les Actes des martyrs. Dans beaucoup d'entre eux nous retrouvons des cris du cœur semblables à celui du chef de file saint Etienne. Il peut y avoir là l'influence d'un souvenir plus ou moins explicite du récit des Actes ; mais les circonstances semblables à celle-là auront suffi à faire jaillir de cœurs chrétiens des invocations semblables.

(3) G. Bardy, *Origène, De la Prière*, Paris 1932, p. 77, note (a).
(4) Traduction inexacte ; le texte porte : ne leur impute pas *ce* péché, *Actes* 7, 60.
(5) *De Oratione* XIV, PG 11, 164 C.

La similitude des situations saute aux yeux : il y allait de la vie, pour les fidèles accusés comme pour Etienne. Il convient d'insister un peu sur la similitude des dispositions intérieures : la foi, et l'amour du Christ. Tout imposait aux martyrs la pensée de leur Maître : on aurait mauvaise grâce à le prouver. Ils savaient que l'heure était venue de Lui donner la marque d'amour la plus grande possible, en suivant l'Agneau jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'immolation. Ce n'était pas pour eux l'heure d'une humaine tendresse sans consistance ; jamais autant qu'à cette heure-là ils ne devaient se rappeler qu'il ne suffit pas de dire Seigneur, Seigneur dans une poussée de chaleur affective. Rien n'est sérieux comme la mort ; c'est elle qui marque de sa gravité la vie de ceux qui y pensent, et c'est ce qui fait sa valeur irremplaçable. Face à elle, on ne ment pas, on ne se contrefait pas, on ne cherche pas des phrases : c'est pourquoi l'Eglise a besoin de martyrs, comme l'a bien vu saint Irénée (6), pour conserver ou retrouver ou contrôler à leur contact le bon aloi de ses protestations d'amour au Maître (7).

Ce qu'il convient de remarquer, pour notre but, plus encore que la force de leur amour, c'est l'intimité des martyrs avec le Christ, à l'heure où ils allaient pour Lui à la mort. Leur Seigneur leur est plus proche que jamais. Etienne voit : « les cieux ouverts, et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu » (*Actes* 7, 56). « A l'heure de leurs tortures, les héroïques martyrs montraient qu'ils avaient pris congé de leur chair ; ou plutôt que le Christ debout près d'eux conversait avec eux » (*Martyr. Polyc.* II, 2) (8). Sainte Blandine « ne sentait pas ses souffrances, à cause de son espérance, de son attente des biens promis à la foi, et de son intimité avec le Christ » (Lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne, EUSÈBE, *Hist. Eccl.* V, 1) (9). Cette familiarité comportait une παρρησία, une liberté de langage interdite dans le train ordinaire de la vie.

Même quand ils survivaient à leurs tourments, les réchappés de la mort gardaient, dans l'opinion chrétienne commune, une situation privilégiée au regard du Christ et de son Eglise. Comment parlaient-ils à leur Maître, au moment culminant de leur héroïsme et de leur amour pour Lui ?

(6) Cfr. *Adv. Haer.* IV, 9, PG 7, 1078 A.

(7) Cfr. le bel article du P. J. MADOZ, *El amor a Jesucristo en la Iglesia de los Mártires*, *Estudios Ecclesiasticos* 12, 1933, p. 313-344. Une étrange distraction a fait écrire *l. c.* p. 332 : « Imitemos, pues, su paciencia, y si no sufrimos por su nombre, glorifiquémosle ». Saint Ignace dit au contraire : « ... si nous souffrons pour Lui, glorifions-Le », évidemment par cela et pour cela.

(8) FUNK, p. 316, 8 ss.

(9) Ed. E. SCHWARTZ, G. C. S. 9 (1903-1909), II, p. 424.

Le nom de Jésus se rencontre rarement seul dans les Actes des martyrs, soit au discours indirect, soit dans le style direct. Et alors la raison n'en est jamais une familiarité particulière, mais tout simplement la synonymie de *Jésus* et *Christ ;* par exemple, Martyrs de Lyon, une fois : « alors apparut la miséricorde sans mesure de Jésus » (KNOPF-KRÜGER (10), p. 22, 32 ss), et une fois : « ... la miséricorde sans mesure du Christ » (Ibid. p. 24, 23 ss.).

Saintes Félicité et Perpétue : jamais *Jésus* seul, mais Christus, Jesus Christus, Dominus noster Jesus Christus.

Pionius, jamais Jésus seul, mais le Seigneur Jésus (XI, 9), Jésus-Christ, avec diversers épithètes. « Comme il priait à voix basse, arrivé à la fin de la prière, il leva le regard. Et tandis que déjà la flamme montait, d'un visage joyeux il dit le dernier Amen, et : *Seigneur*, reçois mon âme » (XXI, 9, p. 56).

Acacius : « Marcianus dit : Quel est le fils de Dieu ? Acacius dit : Le Verbe de Vérité et de grâce. Marcianus dit : C'est là son nom ? Acacius répondit : Tu ne m'avais pas interrogé sur son nom, mais sur sa puissance de fils. Marcianus dit : Explique son nom. Acacius répondit : C'est Jésus-Christ qu'il s'appelle » (IV, p. 59) (11).

Eugénie. Alors le bienheureux (évêque) Hélénus dit : Je te rends grâces, bon Jésus. (Chap. VII, PL 73. 610 A). Eugénie elle-même dit: « Mon Seigneur Jésus-Christ » (Chap. XIV, col. 613 D), et, en parlant à Dieu le Père : « Ton Fils, mon Seigneur Jésus-Christ ».

Carpus répondit : « A cause de la religion et du nom de *mon Seigneur Jésus-Christ*, je ne puis être votre partisan » (KNOPF-KRÜGER, p. 9, 10 sv.).

Pamfilus, compagnon de Carpus, « Regardant vers le ciel, dit : Je te rends grâces, *Seigneur Jésus*, de ce que, alors que j'étais un vase de déshonneur, tu as fait selon ta volonté que je fusse un vase d'honneur » (l. c. p. 9, 34 ss.).

Agathonice, compagne de Carpus et de Pamfilus : Quand le feu fut mis à son bûcher, la servante de Dieu s'écria par trois fois : Seigneur Jésus-Christ, Toi, secours-moi, parce que c'est pour Toi que je souffre. Et après ces mots, elle rendit l'esprit » (l. c. p. 10, 34 ss.).

Conon, qui se dit de Nazareth, compatriote et parent du Christ : « Moi j'obéis au grand Roi le Christ » (III, 3, KNOPF-KRÜGER p. 65, 16). Tou-

(10) Rudolf KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3, neubearb. Auflage von G. KRÜGER, Tübingen 1929.

(11) Pour la question d'authenticité cfr. H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana* 33, 1914, p. 346.

jours *le Christ*, sauf VI, 4 (p. 66, 27 ss) : « Seigneur Jésus-Christ, reçois mon âme ... »

Montanus et Lucius, (KN.-KR. p. 74-82) : toujours *Christus*, sauf XXIII, 3, p. 82, 20 : Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Marianus et Jacobus (KN.-KR. p. 86-7) : II, 4 ; le Christ mon Dieu ; II, 6 : mon Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant ; II, 10 : Le Christ mon Seigneur. Pas une fois *Jésus*.

Euplus ou Euplius (KN.-KR. p. 100-101 ; texte latin p. 101-102) : I, 2 p. 100 16 : « Cela le Seigneur le sait aussi » ; latin : Hoc et Dominus meus Jesus Christus novit. I, 4 p. 100, 27 : de mon Seigneur Jésus-Christ le Fils de Dieu ; latin : a Jesu Christo Filio Dei vivi. II, 3 p. 102, 13 : « Pendant qu'on le torturait, Euplius dit : « Grâces soient à Toi, Christ. Gardemoi qui souffre cela pour Toi ». II, 6 p. 102, 25 : « Grâces soient à Toi, Christ. Secours, Christ. Pour Toi je souffre cela, Christ. Et il le dit souvent. Et quand ses forces défaillirent, il dit seulement des lèvres, sans voix, cela ou autre chose ». III, 3, p. 102, 3. Après lecture de la sentence : « Euplius joyeux disait toujours : Grâces soient au Christ-Dieu ... »

Crispine (KN.-KR. p. 109-111). Toujours Dominus Noster Jesus Christus. Ou Domini mei Jesu Christi. I, 3, p. 109, 26 : « Je n'ai jamais sacrifié ni ne sacrifie qu'au seul et vrai Notre Seigneur Jésus-Christ son Fils, qui est né et qui a souffert. I, 6 : le Dieu vivant et vrai qui est mon Seigneur, — mon Seigneur Jésus-Christ. — Pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ elle tendit le cou et fut décapitée ».

Irénée de Sirmium (KN.-KR. p. 103-104) IV, 6, p. 104, 10 : mon Seigneur Jésus-Christ ; V, 2, p. 104, 28 : Je te rends grâces, Seigneur Jésus-Christ ; V, 4, p. 104, 32 : Seigneur Jésus-Christ, qui pour le salut du monde as daigné souffrir, que tes cieux s'ouvrent pour que les anges y transportent l'esprit de ton serviteur Irénée, qui pour ton nom et pour ton peuple souffre cela. C'est Toi que je supplie, c'est ta miséricorde que j'invoque, pour que tu daignes me recevoir et confirmer ceux-ci dans ta foi ».

Saint Jules, martyr à Dorostore en Moesie (KN.-KR. p. 105-106). Toujours *Christus* ou *Dominus*. « Deus vero idem ipse Christus ... » (III, 4, p. 106, 7) « ... il tendit le cou et dit : Seigneur Jésus-Christ, pour le nom de qui je souffre, je te prie de daigner recevoir mon esprit avec tous tes saints martyrs » (IV, 4, p. 106, 25 ss.).

Saint Félix de Thibiuca (KN.-KR. p. 113-116) : Jamais Jésus seul. Christus, ou Jesus Christus, ou Dominus Jesus Christus, ou Dominus noster Jesus Christus.

Claude, Astère, etc. (KN.-KR. p. 106-109). Toujours Christus.

Testament des Quarante Martyrs de Sébaste (KN.-KR. p. 116-119). Jamais Jesus. Christus souvent. Une fois : « Nous, les quarante prisonniers du Seigneur Jésus-Christ » (III, 4, p. 119, 36 ss.).

Saint Acacius de Cappadoce (12) : Mon Seigneur Jésus-Christ (220 A ; 228 B). Le nom cher à moi et à toute ma race : Chrétien (220 D). Notre-Seigneur Jésus-Christ (221 C ; 224 A).

(12) PG 115, 217 C, 240 B.

Jésus-Christ, secours-moi, ton chétif serviteur ; Seigneur, ne me délaisse pas ! (228 A).

Le Seigneur Jésus-Christ (228 B).

Mon Christ (228 D).

« Il adressa une prière au Seigneur, et dit : Gloire à toi, qui agis selon ta grande miséricorde envers ceux qui aiment ton nom ; gloire à toi qui m'as appelé, moi pécheur, à cette destinée ; gloire à toi, Jésus, qui connais la faiblesse de notre chair et qui me donne l'endurance dans les tourments. Puisque donc tu vois, Seigneur, les nombreux maux qui me pressent et que mon âme est sur le point de sortir du corps, Toi-même donc, ô Maître et Seigneur (Δέσποτα Κύριε), envoie-moi un ange guérisseur, qui me guérisse des douleurs et des contraintes environnantes ; et ordonne que d'une façon ou d'une autre je mérite d'être achevé par le verdict du juge, en paix, pour être avec toi, parce qu'à toi appartient la puissance et la gloire dans les siècles. Amen » (229 D). « Dix hommes se relayant pour le battre, le martyr dans ses tourments criait : *Christ*, secours ton chétif serviteur. Le juge en colère ordonne alors de le frapper sur le ventre, et dans sa douleur le bienheureux cria à grande voix : *Seigneur Jésus-Christ*, secours ton serviteur Acacius » (236 D). « Comme le bienheureux comprit que l'œuvre de sa vocation s'achevait, sous la motion de l'Esprit Saint il s'écria : De combien de bouches, ô Christ, je te bénirai, auteur de la vie, Fils du Dieu vivant, de ce que tu es si miséricordieux et si longanime avec moi, pécheur, que tu daignes m'admettre à pareil sort » (237 D). Avant de mourir, Acacius obtient encore un délai pour prier ; à genoux, il dit : Gloire à toi, *ô Dieu* ... Béni soit le nom de ta gloire, ô Seigneur ... Accorde grâce et récompense à ceux qui invoquent ton nom, Seigneur ... Reçois, Seigneur Jésus-Christ, mon âme aussi (240 AB). Une seule fois, *Jésus* tout seul, quand il s'agit de Celui qui a dû en tout devenir semblable à ses frères pour devenir miséricordieux.

Sabas le Goth (KNOPF-KRÜGER p. 119-124) : Notre-Seigneur Jésus-Christ (p. 119, 8) ; Notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ (I, 1, p. 119, 12) ; Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ (I, 3, p. 119, 17). Condamné à mort, il cria dans l'exultation de l'Esprit-Saint : Béni es-tu Seigneur, et glorifié ton nom, *Jésus*, dans les siècles, Amen, de ce que Atharide s'est livré lui-même à la mort éternelle et à la perdition, tandis qu'il m'envoie, moi, à la vie qui demeure toujours, parce que tel a été ton bon plaisir envers tes serviteurs, *Seigneur notre Dieu* » (VII, 3, p. 123, 1-5).

Ces quelques pièces nous autorisent à conclure : les martyrs, jusque dans leurs supplices, ne s'adressent que tout à fait exceptionnellement à Celui pour qui ils meurent en le nommant du seul nom de Jésus ; encore peut-on, même dans ces rares cas, discerner une raison spéciale.

2. En dehors des Actes des Martyrs. Inscriptions

L'amour pour le Seigneur Jésus-Christ ne s'est pas éteint avec la paix de l'Eglise. L'Eglise elle-même s'apprête à reconnaître dans la virginité et l'ascèse une sorte de martyre, et c'est cette équivalence qui justifiera un jour la canonisation des confesseurs. Il y a lieu d'accorder une attention spéciale à ces *athlètes*, comme on les nomme parfois, qui, à la suite de saint Antoine, cherchaient à se dédommager du martyre manqué, en se livrant « au martyre de la conscience ». Mais il ne faudra pas négliger non plus les simples fidèles, si nous découvrons sur leur dévotion des documents dignes de foi. Or, ils ne font pas défaut.

Une des œuvres les plus intéressantes pour la connaissance des anciens usages chrétiens, c'est l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe ; et, par une heureuse rencontre, E. Schwartz [13] a eu l'intuition de faire œuvre utile en compilant un index intégral de tous les noms propres. Nous constatons d'abord que l'article *Jésus* n'y a qu'une page ; Χριστός plus de quatre. De plus, Schwartz a noté : dans le texte de la *légende d'Abgar*, il y a seulement *Jésus*, et non pas *Christ* ; De même, dans les citations d'Hégésippe, c'est *Jésus* qui prédomine, *Christus* vient seulement au sens propre de *le Messie*. *Jésus* encore dans les fragments des *Actes de Pilate* ou d'auteurs gnostiques ; c'est-à-dire uniquement chez des auteurs non chrétiens ou s'adressant à des non-chrétiens. Partout ailleurs, le nom de Jésus ne se rencontre qu'uni à d'autres : Notre-Seigneur Jésus-Christ ; ton bien-aimé et béni Serviteur Jésus-Christ ; le Christ Jésus, etc.

Les Pères L. Jalabert et R. Mouterde ont publié les *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* [14]. « Elles se répartissent entre le 1er siècle avant J.-C. et le VIIe siècle de notre ère » (Avant-propos). Le nom de Jésus y revient environ quatorze fois (certains cas sont douteux) dans les tomes I à III, le nom de Christos plus de quatre-vingt fois. Voici le premier exemple au n. 214. Plaque de reliquaire en forme de croix. Bronze. Au centre, le Christ, les bras étendus, vêtu du kolobion ; au-dessus, dans un cadre, l'inscription ισ χσ = Ἰησοῦς Χριστός = Jésus-Christ. Sous le bras droit du Christ, Notre-Dame

(13) In *Griechische Christliche Schriftsteller*, Berlin, 3 vol. 1903-1909.
(14) Paris 1929-1955.

et l'inscription ιδε ο υσ σου = ἴδε ὁ υἱός σου = voici ton fils ; sous le bras gauche, saint Jean et l'inscription : ιδε η μητηρ σου = ἴδε ἡ μήτηρ σου = voici ta Mère. — Le nom de Jésus n'y est pas seul. Il n'est jamais seul ; l'unique exemple au n. 689 : un iota minuscule suivi de εις θεος μονος Les éditeurs commentent : « Faut-il lire Ἰ(ησους) ? » Cela paraît plus que douteux. La formule employée au moins depuis le commencement du cinquième siècle dans la prière du matin était : « Un seul Dieu et son Christ » [15].

La plupart du temps, le nom de *Christos* est employé sans *Jésus*. *Kyrios* n'est pas moins fréquent, surtout au vocatif (n. 223, 1 ; 281, 1 ; 285, 1 ; 291, 3 ; 295 ; 322 A ; 328 A ; 355 B ; 363 ; 364 ; 369 ; 378 ; 380 ; 392 ; 400 ; 412 ; 414 ; 415 ; 421 ; 431 ; 441 ; 457 ; 458 ; 489 ; 525, 2, 3 ; 526 ; 551 ; 552 ; 562 ; 572 ; 573, 1 ; 609 ; 613 ; 616 ; 627 ; 634 ; 642 ; 651 ; 653 ; 675 ; 679 ; 694 ; 1234).

En plus, des cas douteux. Ce Kyrie ne désigne pas toujours nécessairement le Christ. Le plus souvent cependant il n'y a aucun doute, même s'il n'y a pas de déterminatif, par exemple 489 : « Seigneur et sainte Marie, viens au secours du prêtre Mara ». Quand ce mot est adressé à Dieu le Père, ou à Dieu au sens de l'Ancien Testament, il s'accompagne de quelque expression comme « Seigneur des puissances » vg. 525, 2. Encore : « Dieu et son Christ » (vg. 382) [16].

Il faut encore ajouter que le mot θεός, Dieu, avec un déterminatif, peut se rapporter à Jésus-Christ, vg. ὁ θεὸς ὁ τεχθεὶς ἐκ παρθένου Μαρίας Dieu enfant de la Vierge Marie (1862) ; en particulier Χριστέ ὁ θεός, ô Christ-Dieu (298) se répète souvent. Nous ne dirons rien du cryptogramme X M L sinon que le X signifie à peu près sûrement, souvent sinon toujours, Χριστός. Formule d'exorcisme, voire formule d'incantation ; le nom de Jésus en tout cas n'y est pas.

Plus important et plus clair le cryptogramme Ἰχθύς : Ἰ(ησους) Χ(ριστός) θ(εοῦ) υ(ἱος) σ(ωτήρ), dont le sens ne fait point de doute. Comment ne pas remarquer, dès maintenant, que de ses cinq mots quatre se retrouvent dans la « Prière de Jésus », et que le cinquième,

(15) Cfr. E. Peterson, *Jüdisches und christiches Morgengebet in Syrien, Zeitsch. f. k. Th.* LVIII, 1934, p. 110 sv.
(16) Sur la formule εἷς θεὸς ὁ βοηθῶν : « un seul Dieu, le secourable », cfr. E. Peterson, Εἷς θεός. Göttingen 1926. Nous n'avons pas à entrer dans ces discussions. Jalabaert-Mouterde, Index des noms de personnes, s. v. εἷς θεὸς καὶ ὁ χριστὸς αὐτοῦ compte 26 exemples de cette formule.
(17) Cfr. Peterson, *l. c.* p. 16 sv. ; Jalabert-Mouterde, *l. c.* n. 171, p. 152 sv.

« Sauveur », ne manque pas d'analogie avec la fin de la même prière ? (18).

Nous pouvons conclure en toute sécurité que, pour les chrétiens hellénophones de Syrie, le nom le moins usité pour invoquer Jésus-Christ était celui de *Jésus*, sans plus.

En serait-il autrement ailleurs ?

Les Inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure, publiées par Henri Grégoire (19) ne se bornent pas aux sept premiers siècles. Nous négligeons ce qui est de date récente. Jamais *Jésus* sans plus. Χριστός, habituel. Dans les invocations, *Kyrie* le plus souvent (vg. 130 ; 138) ; ou Jesu Christe (vg. 209). NB. n. 107, Ephèse, un édit de Justinien en faveur de l'église de saint Jean commence par ces mots : « Au nom de notre Souverain (Δεσπότου) Jésus-Christ ». N. 108, Lettre pastorale de Hypatios I archevêque d'Ephèse ; ligne 4 : « Jésus-Christ notre Dieu ». N. 116, 6e siècle : « O Christ Dieu, sauve toute âme qui vient ici ». N. 212 (1) « Christ, aide. (2) Ὁ θεὸς ὁ Χριστὸς ἡμῶν. (3) Christ, aide. N. 214, 5e siècle : « Je crie vers toi, Seigneur; quand je me tais, tu connais quel est le prétexte des péchés. J'ai fait cette (inscription)-ci et je crie vers toi, Seigneur, aie pitié de moi ». N° 219 : « Au nom de notre Souverain Jésus-Christ notre Dieu » (édit de Justinien). N° 239 : « Pour la gloire et l'honneur de Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ ». Il y a dans ces inscriptions beaucoup moins à glaner, pour notre but, que dans celles de Syrie : le gros consiste en textes émanant de quelque autorité civile ou ecclésiastique. Rares au contraire les documents populaires.

Dans le *Corpus Inscriptionum Graecarum* publié par l'Académie de Berlin (20), les inscriptions chrétiennes se trouvent au volume quatre (1877), p. 277-595, nos 8606-9595 a, soit un peu moins d'un millier d'inscriptions de provenances diverses : Syrie, Asie Mineure, Grèce, Italie, et même Gaule et Germanie ; textes officiels gravés sur marbre, dédicaces, ex-votos ; ustensiles sacrés et profanes, sceaux, bijoux, amulettes, etc. ; pierres tombales, distribuées selon les pays.

(18) F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, *I. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, 1910, II-IV. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, 1922 ; etc.

(19) Fascicule I, Paris 1922 (le seul paru).

(20) Ed. August Boeckh, 5 vol. 1882-1887.

Le style officiel nous intéresse moins : il est connu par ailleurs. Les édits de Justinien (par exemple 8636, Trébizonde, année 545) appellent le Christ Despote et Dieu : ἐν ὀνόματι τοῦ Δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. L'empereur appelé lui-même *despote* ne pouvait mieux faire.

Les bijoux, croix, gemmes, etc., portés par des chrétiens n'ont presque jamais le nom de Jésus sans Christos ; fréquentes les croix avec *Jésus Christ. Voici ton fils. Voici ta Mère* ; le monogramme Ἰχθύς = Jésus-Christ, Fils de Dieu Sauveur ; I. X. NIKA = Jésus-Christ vainqueur. Au n° 9089 une gemme, portant deux fois le nom de Jésus, si l'interprétation donnée est juste. Le seul exemple certain, n° 9090, avec Ἰησοῦ au vocatif. Dieu et Seigneur apparaissent aussi couramment ; avec les invocations σώσαις = sauve, et surtout βοήθει = aide.

Sur les tombes, c'est *Dieu* qui se lit le plus souvent, puis Kyrie, ou Seigneur Jésus-Christ ou Christus tout seul. Jésus seul jamais, en Egypte, Nubie et Afrique. Les invocations : souviens-toi ; ou : donne le repos (ἀνάπαυσον) dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; parfois on oublie de mentionner le nom du Seigneur ou de Dieu à qui cette prière s'adresse. Dieu est dit plusieurs fois « Dieu des esprits ».

De la *Syrie* dix-sept inscriptions (n. 9138-9154) ; une seule porte le nom du Christ, n° 9144 : « Gloire au Christ éternel qui remet les péchés ». Les autres, très laconiques, se contentent le plus souvent de dire : tombe d'un tel ; sauf 9153 qui transcrit le début du psaume 23 : Le Seigneur est mon berger, et 9154, la formule stéréotypée : Un seul Dieu et Christ, avec le nom du défunt.

De l'Asie Mineure, n. 9155-9287, cent vingt-trois inscriptions. Θεός le plus fréquent, en particulier dans l'expression « serviteur ou servante de Dieu » appliquée au défunt ; à la place de cela on rencontre aussi « serviteur du Christ » ; la formule « Jésus-Christ vainqueur » (9261) ; « le Dieu des tribus d'Israel » (9270) et le Dieu pantocrator. Jésus, jamais.

Pour la Grèce et l'Illyrie, 9288-9540, deux cent cinquante-trois inscriptions sur des tombes de toute espèce de gens depuis une série d'archevêques d'Athènes jusqu'à de simples artisans. Assez fréquentes les invocations : Seigneur, aide ; Seigneur, souviens-toi ; épargne, Seigneur (φῖσε - φεῖσαι) ; « Jésus-Christ, aide celui qui a gravé et toute sa famille » (9228) ; un lot d'invocations à la Théotokos ou Theodo-

chos ; une fois « Jésus Sauveur » (9299. Pour les évêques d'Athènes jamais aucune invocation ; tandis qu'il y en a pour les clercs inférieurs. Il y a aussi des épitaphes versifiées, avec des expressions recherchées qui ne représentent rien de la piété populaire (vg. 9291, 9421, 9535, 9536, 9539 ; surtout 9540, où un « poétastre » du 12e siècle y va de toute une homélie, sans trouver le moyen d'y mêler la moindre prière, ni aucun nom sacré).

C'est en Italie et à Rome que les épitaphes ont la teneur la plus simple : un « Ci-gît » et un nom ; même un nom tout seul ; ou un ἐν εἰρήνῃ = in pace ; 9543 un ζήσας Χριστῷ, à Naples. A Rome, n. 9551-9630, dans quatre-vingts inscriptions de suite, pas une mention du Christ ou de Dieu. Enfin n. 9631, un ἐν θεῷ. 9639 « Tu vis en Dieu ». 9644 « Dieu se souvienne de lui ». 9673, « vis dans le Seigneur et prie pour nous ». A noter que les tombes d'évêques ont simplement leur nom. 9686 : « le Dieu assis à la droite du Père ». 9697, ἰχθύς (3e siècle). 9696 « en Christ », 9697, « le Christ avec toi ». 9617, « Que se souvienne de toi Jésus le Seigneur, mon enfant ». 9801, » serviteur du Christ ». 9804, 9811, « Vit en Dieu ». 9816, « Tu vis en Dieu le Seigneur Christ ». 9821, « Puisses-tu vivre en le Seigneur ». 9822, « En Dieu ».

C'est tout : une seule fois, dans un souhait fait à un enfant, *Jésus* suivi de « le Seigneur ».

Conclusion. En toutes ces centaines ou même milliers d'inscriptions provenant de tous pays de langue grecque, il n'y a aucune apparence d'une dévotion particulière au nom de Jésus comme tel.

Encore moins dans la collection de sceaux byzantins. Le nom de Jésus tout seul ne s'y rencontre jamais. Le Christ est appelé Χριστός, plus souvent Ἰησοῦς Χριστός, habituellement Κύριος sans plus. Exceptionnellement Sauveur (σῶτερ) ; Verbe de Dieu, Verbe ; Seigneur trois fois saint, Seigneur Dieu [21]. Des raisons spéciales lui font donner d'autres titres encore : Philanthrope, sur le sceau du monastère de ce nom à Byzance ; Pantépopte sur le sceau du couvent homonyme. Les observations faites en 1884 par G. Schlumberger valent encore après la publication de collections alors inconnues [22].

---

[21] Cfr. G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire Byzantin*, Paris 1884, p. 35.

[22] Vg. V. Laurent, *Documents de Sigillographie. La Collection C. Orghidan*, Paris 1952.

3. Les Noms du Seigneur Jésus dans les Apocryphes du Nouveau Testament

L'usage d'invoquer le Seigneur sous le seul nom de Jésus pourrait venir de la littérature apocryphe. Il y a de fait un certain nombre de prières adressées à Lui. Généralement elles sont trop longues pour qu'elles intéressent notre sujet en tant que prières. Mais le vocatif qui les introduit mérite notre attention : Voici l'homme à la main desséchée. Il dit : « J'étais maçon et je gagnais ma vie par le travail de mes mains ; je te prie, Jésus, de me rendre la santé, pour que je n'aie pas la honte de mendier mon pain ». (*Evangile des Hébreux*) [23].

Saint Jean le Théologien, le disciple bien-aimé, parle autrement : « Et la sainte Théotokos me dit : Prie et mets de l'encens. Et je priai comme ceci : Seigneur Jésus-Christ, qui as fait des merveilles ... » (*Logos de saint Jean le Théologien sur la dormition de la sainte Theotokos*) [24].

Dans les Actes de Xanthippe et Polyxène XXI, Probos en descendant dans l'eau pour être baptisé dit : « Jésus-Christ, Fils de Dieu et Dieu éternel, que tout mon péché par cette eau soit absorbé ... » [25]. Plus loin Polyxène dit : Seigneur Jésus-Christ, co-possesseur de la lumière et connaissance des choses cachées ... » (*Ibid.* XXVIII, p. 78).

Saint Barthélemy a un style grandiloquent qui ne nous intéresse pas : « Flambeau inextinguible Jésus-Christ, démiurge de la lumière éternelle ... » (*Evangile de Barthélemy*, IV, 9, [26]). Ailleurs il parle plus simplement : « Seigneur Jésus-Christ, ordonne qu'il entre en enfer parce que ce diable est audacieux contre moi » [27]. Dans l'alinéa suivant, l'apôtre « tombe aux pieds de Notre Seigneur Jésus-Christ et se met à dire avec larmes : Abba Père, qui restes seul glorieux Verbe du Père ... etc. (*Ibid.*). Ailleurs encore : « Seigneur Père, Roi de la vie éternelle. Roi des cieux. Roi ... etc. ». Suit une enfilade de titres. Et puis : « Barthélemy, dit le Seigneur Jésus, ... mon Père m'a fait appeler Jésus pour que je remette les péchés aux pé-

---

[23] Cfr. Saint Jérôme, *Comm. in Mt.* 12, 13, PL 26, 78 B.

[24] Cfr. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866 ; De Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1956, p. 622.

[25] *Acta Xantippae et Polyxenae*, *Texts and Studies*, vol. II n. 3, 1893, p. 73.

[26] Ed. A. Wilmart et E. Tisserant, *Revue Biblique* 1913, p. 328.

[27] De Santos Otero, p. 603.

nitents ... » [28]. A la fin, Barthélemy « cum omnes apostoli (*sic*) glorifiaient le Seigneur Jésus-Christ, en disant : Gloire à Toi, Père des Cieux, Roi éternel, flambeau de lumière inextinguible ... » [29].

Le bon larron Démas dans le récit de Joseph d'Arimathie, crie : « Je sais, Jésus-Christ que tu es le Fils de Dieu, Christ, je te vois adoré par des myriades d'anges ... » [30].

Mais Celle qui prie le plus souvent Jésus, c'est Marie sa Mère. Il vaut la peine d'entendre comment les Apocryphes la font parler :

Sur le point de mourir, Elle prie : « Mon Seigneur Jésus-Christ, qui as daigné à cause de ta souveraine bonté naître de moi ... » (*Logos de saint Jean Ev.* V, *l. c.* p. 621). — Quand les apôtres sont tous réunis autour d'Elle, Elle leur dit : « Mettez de l'encens, le Christ va venir ... » (*Ibid.* XXXVIII, p. 637). « La Mère du Seigneur » (XL, 1) ... « pria de nouveau en ces termes : « Seigneur, Roi des cieux, Fils du Dieu vivant, reçois tout homme qui invoque ton nom pour que soit glorifiée ta naissance ». Et de nouveau Elle pria et dit : « Seigneur Jésus-Christ, qui peux tout au ciel et sur terre, voici la consolation que je demande à ton saint nom : en tout temps et lieu où se fera la mémoire de mon nom, sanctifie ce lieu-là et glorifie ceux qui te glorifient par mon nom, en accueillant de leur part toute oblation et toute demande et toute prière » (*l. c.* XLII, p. 639). Elle parle tant *du Nom*, et elle ne dit pas une seule fois : *Jésus*. Elle ne semble jouir que de pouvoir Lui dire : « Mon Roi et mon Seigneur ». (IX, p. 623). Même quand le Seigneur l'appelle de son nom : « Mariam », Elle répond : « Me voici, Seigneur » (XXIX, p. 637) ... et « la Mère du Seigneur Lui dit : Impose ta main droite, Seigneur, et bénis-moi. Et le Seigneur étendant sa droite immaculée, La bénit. Et saisissant sa droite immaculée, Elle la baisait en disant : « J'adore cette main droite qui a construit le ciel et la terre. Et j'implore ton Nom infiniment digne de louange, ô Christ Dieu, Roi des siècles, Monogène du Père ... » (XL, p. 638).

La Théotokos en use plus humainement avec Jean, qu'Elle appelle d'un ton maternel : Τέκνον Ἰωάννη: « Jean mon enfant » [31].

[28] Cfr. N. Moricca, *Revue Biblique* 1922, p. 20.
[29] De Santos, p. 607 sv.
[30] Tischendorf, *Evang. Apocryph.* 1853, p. 442.
[31] M. Jugie, *Homélies Mariales Byzantines* X, *Patr. Orient.* XIX, p. 384, 26 ; 385, 24, etc..., dans la *Dormitio Dominae Nostrae Deiparae* de Jean de Thessalonique.

A Son Fils Dieu, elle dit : Δέσποτα (p. 380, 21 sv.), le titre de majesté : « Ecoute, Souverain Seigneur, la prière de ta Mère Marie qui crie vers Toi ... » ; ou Κύριε (p. 396, 18), ou « Roi de gloire » (p. 397, 20) ; sauf quand Elle rappelle à Jean la scène du Calvaire où Elle avait dit à Jésus en croix : « Tu t'en vas, mon Fils (Υἱέ μου) et à qui me laisses-tu ... » (p. 383, 28).

Un tout petit fait encore pour illustrer la philosophie du nom : dans Pseudo-Matthieu XL [32]. Jésus dit à Joseph d'aller ressusciter un mort en lui disant : « Que le Christ te sauve » Joseph y va et dit au défunt : « Que Jésus te sauve ». Et le mort se lève ... Cette alternance des noms d'un passage à un autre d'une langue à une autre arrive assez fréquemment. Elle prouve que les auteurs et les traducteurs n'y attachaient pas d'importance.

Enfin, comme il fallait s'y attendre, les musulmans, malgré leur vénération pour le Christ, ne lui donnent jamais que son nom d'homme عيسى بن مريم Jésus fils de Marie, ou plus rarement le Messie, sans jamais manquer d'y ajouter comme après tout autre nom humain عليه السلام : « Sur lui le salut » ou صلى الله عليه وسلم » Dieu le sauve et le bénisse ! » [33], au lieu que les chrétiens ne peuvent que dire تعالى « qu'Il soit exalté ».

Si maintenant nous passons aux Actes apocryphes, nous aurons la surprise de trouver pas mal de fois Ἰησοῦς tout seul dans ceux de Thomas (*Acta Thomae*) [34]. Un certain nombre de ces emplois s'expliquent, et s'éliminent pour nous, parce qu'ils se rapportent aux paroles et aux pensées de païens, vg. p. 65, 19 ; 80, 9 : croire à Jésus ; 17, 12. 23 : annoncer Jésus ; 18, 11 : un certain Jésus. Mais il en reste qu'il faut considérer de plus près, surtout des vocatifs : p. 54, 2 sv. : « Quand l'onagre se tut, l'apôtre dit : Que penserai-je de ta magnificence, Jésus ? Ou plutôt que dirai-je ? Car je ne puis pas, ô Christ, dire ces choses ... » ; p. 65, 13 : « L'apôtre allant en prison avec joie et allégresse, disait : Je te rends grâces, Jésus, de ce que non seulement tu m'as rendu digne de ta foi, mais encore de souffrir beaucoup pour Toi. Je te remercie, Seigneur, de ce que pour Toi j'ai été traité d'empoisonneur (φαρμακός) et de magicien » ; p. 79,

[32] De Santos, p. 255 ; Tischendorf, *l. c.* p. 102.
[33] Cfr. vg. M. Asin Palacios, *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores ...*, *Patrologia Orientalis* XIII, p. 335-431.
[34] Ed. Max Bonnet, Leipzig 1883.

34 : « L'apôtre conversait avec le Seigneur : Il est temps maintenant, Jésus, de (faire usage de) ta célérité : car voici que les enfants de ténèbres descendent dans les mêmes ténèbres ». Un peu plus haut (p. 79, 28), il avait dit : « Gloire à Toi, Christ Jésus ... » ; p. 82, 1 : « Que vienne, Jésus, ta puissance victorieuse ... ».

Thomas ne dit pas systématiquement *Jésus*, mais il ne se fait pas non plus scrupule d'employer ce simple vocatif pour Celui à qui il donne aussi d'autres noms et titres. Or, ces Actes de Thomas ont été écrits en syriaque et nous avons déjà noté la liberté plus grande des Syriens dans l'usage de ce nom. Par bonheur ce texte syriaque a été édité [35]. Et nous avons là une véritable litanie (WRIGHT p. ܪܦܘ, traduction p. 187) : treize fois de suite, sans aucune variante, la prière répète : « Jésus », en alignant, comme nos litanies du nom de Jésus, les attributs glorieux du Verbe fait chair. Le traducteur grec a commencé par mettre, d'instinct, *Jésus-Christ* (sauf un codex) ; puis il abrège et écrit 'Ιησοῦ cinq fois, enfin de nouveau Jésus-Christ pour terminer.

Ailleurs encore, il diminue le nombre de ces *Jésus* seul, soit en ajoutant Christ, soit en supprimant le tout (vg. syr. p. ܪܠܐ sv., grec 38 ; p. 189 syr., 35 grec). « *Jésus* dont la connaissance est reniée dans ce pays ; *Jésus* dont l'annonce est étrangère à cette ville ; *Jésus* qui es un étranger pour ces gens ; *Jésus* qui envoies ton apôtres en tout lieu et en toute ville, et qui par lui es glorifié et par lui connu de tous ceux qui en sont dignes ; *Jésus* qui as revêtu un corps et es devenu homme et fus vu de tous, pour que nous ne fussions pas séparés de ton amour ; Notre Seigneur qui t'es donné pour nous... » (Syr. p. ܪܡܒ grec 50). De ces cinq *Jésus* le grec ne laisse intacts que deux ; à deux il ajoute *Christ* ; un est supprimé (NB. Le grec trahit son origine syriaque par plusieurs signes, en particulier par le pronom qui, au lieu de s'accorder avec le sujet à la 2e personne, reste à la 3e selon la syntaxe syriaque ordinaire) [36].

Actes d'André [37] : toujours le Seigneur Jésus ou Jésus-Christ, le Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

---

[35] Par W. WRIGHT en 1871 et par F. C. BURKITT, Paris, 1892.
[36] Cfr. Th. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, 1898, § 350 B p. 275.
[37] Ed. R. A. LIPSIUS et M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, 1903, vol. II, 1, p. 1-127.

Sauf n. 34 p. 27, 24 : ὄνομα ἀνδρός τινος λεγομένου 'Ιησοῦ : ainsi parlent les païens de Patras. — N. 35 p. 29, 10 : invoquant le nom salutaire du Seigneur Jésus, André guérit les malades.

Martyre d'André [38] :

n. 2, p. 47, 7 : André avec Pierre arrive près de *Jésus* : style narratif de l'Evangile ;
n. 35, p. 63, 17 : Jésus, Fils de Dieu, au vocatif : prière de saint André en croix ;
n. 35, p. 63, 23 : 'Ιησοῦ Χριστέ item.
Christos, souvent tout seul.

Actes d'André et de Matthieu [39].

Affecte de faire dire à Jésus, s'entretenant incognito avec André : « Disciple du nommé Jésus » μαθητὰ τοῦ λεγομένου 'Ιησοῦ.

Dès qu'André reconnaît enfin l'identité du personnage, il l'appelle Seigneur (Κύριε) ; et « Mon Seigneur Jésus-Christ » (p. 87, 6 ; 88, 1 ; 99, 4 ; 103, 7 ; 109, 7-8 ; etc...). De même quand il parle *de* Lui (vg. 114, 11-13).

Martyre de saint Pierre, par l'évêque Lin [40]. Toujours Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou le Seigneur Jésus-Christ. Sauf 17, 24 : Jésus-Christ vrai Dieu ; 18, 9, au vocatif : Seigneur Jésus-Christ Verbe de Vie ; 18, 21 : Jésus-Christ mon Seigneur et mon Maître (magister).

Martyre de saint Paul. [41]. Un beau garçon, page et échanson de César, se tue en tombant d'une fenêtre pendant le sermon de saint Paul. La prière des fidèles et le commandement de l'apôtre le ressuscitent. Néron lui demande : « Patrocle, es-tu vivant ? — Oui, César, je vis. Néron dit : Qui t'a fait revivre ? — Alors Patrocle, le cœur joyeux et tout allumé de l'ardeur de la foi dit : Le Seigneur Jésus-Christ, roi de tous les siècles » (p. 27, 17). — « Le roi invincible, Jésus-Christ notre Seigneur », disent Barnabé et Juste et d'autres (p. 28, 13 sv.). Paul : « Mon Dieu et roi éternel le Seigneur Jésus-Christ » (p. 31, 19). — L'instant après la décapitation de Paul, « le nom du Seigneur Jésus-Christ retentit clairement en langue hébraïque » (p. 40, 18 sv.). Mais quelles syllabes hébraïques ?

---

[38] *Ibid.*
[39] Ed. M. BONNET, Leipzig 1893, p. 65-116.
[40] LIPSIUS-BONNET, I, p. 1-22.
[41] *Ibid.*, p. 23 suiv.

Actes de Pierre avec Simon (42).

Toujours Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauf des variantes telles que

p. 47, 15 : Père de ton saint Fils Jésus-Christ ;
16 Par ton Fils Jésus-Christ,
32 Toi, Seigneur Jésus-Christ ... ;
p. 51, 7 Au vocatif : Dieu Jésus-Christ ;
52, 8 Le Seigneur Jésus notre Dieu ;
54, 22 sv. Le Christ Jésus ;
59, 31 : croire au nom de Jésus-Christ Fils de Dieu ;
60, 31 : « En ton nom, Jésus-Christ », Paul fait revivre une sardine desséchée.
61, 12 : la grâce de Jésus-Christ ;
62, 14 : Jésus-Christ l'ordonne ;
66, 7 : le nom de Jésus-Christ ;
66, 11 : Domine Jesu Christe ...
etc.

Martyre des saints Pierre et Paul (p. 118-177).

Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauf

p. 152, 1 : par Jésus-Christ = *Gal.* 1, 1.
154, 9 : nous avons un seul Seigneur, Jésus le Christ ;
162, 16 : Notre-Seigneur Jésus-Christ le Fils de Dieu.
164, 5 sv. : Qui est votre Seigneur ? Pierre dit : Jésus-Christ.
168, 1 : Mon Seigneur Jésus-Christ (cfr. 170, 17 etc.).
170, 5 : Notre Seigneur Jésus-Christ (grec) ;
Mon Seigneur Jésus-Christ (latin) ;
176 5 : dans le Christ Jésus Notre-Seigneur.

Dans les *Actes de Paul et de Thècle* (43), le nom du Seigneur est rare. Il y a une prière de Thècle (n. 29, p. 256, 10) : « Mon Dieu (variantes : Dieu des Pères ; Dieu des cieux ; Seigneur Dieu qui as fait le ciel et la terre), Fils du Très-Haut, toi qui es au ciel ... » En se jetant à l'eau, Thècle dit : « Au nom de Jésus-Christ je suis baptisée au dernier jour » (n. 34, p. 260, 7). Enfin dans un codex il y a un récit supplémentaire où Thècle dit : « Je suis une petite vieille, servante de mon Seigneur Jésus-Christ » (p. 271).

(42) Lipsius-Bonnet I, p. 45-103.
(43) *Ibid.*, p. 235-272.

Dans tous ces documents, le nom de Jésus sans addition ne se rencontre qu'une quinzaine de fois :

Examinons-les :

p. 28, 15 : Néron entendant des chrétiens « appeler Jésus roi invincible ». Cette phrase correspond à la pensée de Néron. Les chrétiens avaient dit : « Nous militons pour le Roi invincible, Jésus-Christ Notre-Seigneur ».

47, 4 : Jésus Dieu vivant.

66, 25 : Pierre apercevant une vieille aveugle au bras de sa fille, lui dit : Approche, mère, à toi à partir de ce jour *Jésus* donne sa droite ..., Lui qui par moi te dit : Ouvre les yeux et vois et marche toute seule ». Ce ton familier et affectueux se retrouve ailleurs à l'adresse de femmes (44).

68, 11. Pierre, après avoir parlé longuement du Christ, de sa gloire, de sa miséricorde, de sa transcendance, continue : « C'est là le *Jésus* que vous possédez, frères ; porte, lumière, voie, pain, eau, vie, résurrection, réconfort, perle précieuse, trésor, semence, rassasiement, grain de sénevé, vigne, charrue, grâce, foi, verbe : Il est tout, et nul autre n'existe de plus grand que Lui. A Lui la louange dans les siècles des siècles. Amen ».

71, 24 : « Jésus de Nazareth » — c'est Simon le magicien qui parle, pour nier la divinité du « fils de l'artisan, artisan lui-même ».

84, 26 : « fortifiées par la puissance de Jésus » (il s'agit de quatre femmes converties par Pierre) : la vieille traduction latine dit : confortante *Domino*, et une variante grecque : τῷ κριτῇ Χριστῷ : « en le Christ Juge... »

98, 10 : « Jésus sans tache » (ἀμίαντε Ἰησοῦ) : Pierre en croix, la tête en bas, après avoir parlé du Christ, Verbe de Dieu, Lui adresse une prière où il le nomme *Roi*, ou selon le latin *Rex bone* Jésus-Christ, Lui redit qu'Il est tout pour lui : « Tu es pour moi un père, tu es pour moi une mère, tu m'es un frère, tu m'es un ami, tu m'es un serviteur, tu m'es un intendant, tu es tout et tout est en Toi ... Nous te demandons donc ce que tu as promis de nous donner, ô Jésus sans tache ; nous te louons, nous te rendons grâces, et en retour nous reconnaissons ... que tu es seul Dieu ... » Ainsi encadré, ce « Jésus sans tache » ne semble pas pouvoir compter comme un exemple de dévotion au nom de Jésus comme tel. Le latin dit d'ailleurs : Domine Jesu.

111, 3 : « Jésus Roi invincible ».

205, 6 : « Je suis Jésus que tu persécutes » (A saint Paul).

233, 3. A Pierre qui vient de Lui demander : Seigneur, où vas-tu ? *Jésus dit* : « Je viens pour être crucifié de nouveau ». Style historique. Et la même chose vaut pour 274, 3 ; 279, 3 ; 282, 5. 7. 10. 14. 18 dans l'histoire d'Abgar, roi d'Edesse.

(44) Cfr. *Actes de Thomas*, Bonnet, p. 70, 4.

4. Les noms du Seigneur Jésus dans la liturgie

Ce chapitre sera court, non pas à cause de sa moindre importance, mais parce que la situation y apparaît claire.

Ce qui domine dans la liturgie byzantine c'est l'immense sérieux de sa théologie et de son anthropologie. A la transcendance de Dieu répond l'adoration ; la déchéance de l'homme crie vers la miséricorde. Solennité et componction n'excluent pas l'allégresse, mais elles donnent à la joie même une profondeur où ne saurait descendre le pieux et irrespectueux badinage d'une dévotion superficielle. Ni la majesté de Dieu, ni la sincérité humaine ne permettent d'emblée avec le *Seigneur Jésus Fils de Dieu* une familiarité de ton que n'eut jamais avec Lui aucun saint antique et authentique, ni aucun des apôtres, ni le disciple bien-aimé, ni la Vierge Sa Mère. Si quelqu'un doit avoir conservé « la liberté primitive de se concentrer sur le nom » de Jésus seul, c'est sans doute Celle à qui remonte « le plus ancien usage historique » de la conversation avec Lui (Cfr. « Un Moine... » p. 69), la Théotokos Marie.

Or la liturgie et l'iconographie orientales attribuent unanimement à la Vierge une attitude et des expressions d'un respect souverain à l'égard du Dieu fait chair en Elle. Elle ne *reste* pas la servante et l'adoratrice *malgré* son titre de Mère, elle le devient plus que nul autre *à cause* de son incomparable dignité. Quel latin n'a pas été étonné en rencontrant pour la première fois la *déisis* représentant Marie et Jean Baptiste debout en prière devant le Christ assis sur son trône ? Or c'est une des plus classiques figurations de la Vierge Mère glorieuse en son rôle de médiatrice. La liturgie proprement dite, celle de la messe, ne fait jamais parler Marie. Mais voici des hymnes : Romain le Mélode lui fait dire : Teknon, mon enfant, comme en saint Luc 2, 48 ; mais les refrains qui donnent le ton à chacune des hymnes ne cessent de redire par la bouche de la Théotokos : « Mon Fils et mon Dieu » (Thrène de la Théotokos, dans *Romain le Mélode*) (45), ou « Enfant nouveau-né, le Dieu avant les siècles » (Hymne de la Nativité) (46), aussi bien par la Vierge que par les Mages. Marie à Bethléem appelle encore son nourrisson : ὑψηλὲ βασιλεῦ, Souverain

(45) Ed. N. V. TOMADAKIS, Athènes 1954, p. 156-172.
(46) G. CAMELLI, *Romain le Mélode*, Firenze 1930, p. 88-118.

Roi (Strophe 3), mon Sauveur et mon guide, mon fils, mon Créateur, mon Rédempteur ... (Strophe 24).

Et pas une fois *Jésus* tout court.

Voici l'*Horologion*, l'ordinaire de l'Office canonial (47).

Mésonycticon. 1. Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, aie pitié de nous. — 4. Prosternons-nous devant le Christ-Roi, notre Dieu. — 17. En tout temps et à toute heure au ciel et sur la terre, adoré et glorifié le Christ Dieu (suit une série de titres). — 18. Seigneur Fils unique, Jésus-Christ. — 19. ... le jour de ton Fils unique notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ. — 21. Christ (vocatif). — 22. le Christ notre Dieu (bis). — 35. Glorifions avec crainte le Christ donateur de la vie.

Orthros. 38. Christ-Dieu. — 48. Idem. — 65. la Mère Vierge chante (ὑμνεῖ) son Fils et Dieu. Suit le Magnificat. — 72. Le Christ notre Dieu. Seigneur Fils unique Jésus-Christ.

Prime. (76 : « Commence avec componction ») — 79. (à Marie) : Tu tiens dans tes bras saints le Fils Dieu de toutes choses.

Tierce. 93. Prière de saint Basile : Seigneur notre Dieu qui as donné ta paix aux hommes ...

Sexte. 97. Christ-Dieu. — 98. idem (bis). Le Christ notre Dieu. — 102. Prière de saint Basile : de ton Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ.

Typiques. 105. Le Fils unique et Verbe de Dieu. — Christ-Dieu. Souverain Seigneur Jésus-Christ Dieu (Δέσποτα Κύριε). 106. Triple memento :

Souviens-toi Seigneur (Κύριε) ...
Souviens-toi Souverain ...
Souviens-toi Saint ...

Etc. Tels sont les titres du Sauveur que la liturgie ne se lasse pas de répéter. Pour la suite nous noterons seulement ce qui paraîtra plus rare et plus utile à notre but.

p. 121, 124 ... Marie dit toujours : Mon Fils et mon Dieu.

131 : Dans le fameux *Phos hilaron*, (poème de Sophrone de Jérusalem, dit l'édition de Venise 1763 ; du martyr Athénogène selon certains, Athènes 1952) « Jésus-Christ ... il est juste de te chanter des hymnes en tous les temps, Fils de Dieu qui donne la vie. C'est pourquoi l'univers te glorifie ».

p. 147, *Grandes Complies* : Dieu, sois propice à nous, pécheurs, et aie pitié de nous.

152. La prière de Manassé.

154. Seigneur Fils unique Jésus-Christ (Te Deum).

160. Prière de Paul Evergetinos, 11e siècle : Ton Fils unique Notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

162. Souverain très miséricordieux Seigneur Jésus-Christ notre Dieu.

(47) Les chiffres renvoient aux pages de l'édition de Venise 1763.

Ménologion

Notons dans l'édition de Venise 1763 une estampe d'inspiration plus vénitienne que byzantine, avec la légende : *Jésus enseignant dans le Temple.* A Athènes en 1952 on y a substitué une sorte de *déisis* (les deux personnages debout de part et d'autre du trône sont Marie et Joseph), et la légende : *le Christ* enseignant dans le Temple.

A part ce détail, la titulature du Seigneur est toujours la même. Sauf un seul cas, et qui nous rappellera des souvenirs : dans le tropaire des saintes femmes martyres nous lisons :

« Ton agnelle, *Jésus*, crie à grande voix : c'est toi mon époux que je désire, c'est en te cherchant que je livre combat, que je suis crucifiée et ensevelie dans ton baptème, etc. (Sainte Euphémie, 10 septembre, sainte Thècle 24 septembre ; sainte Charitone 5 octobre ; sainte Anastasie 29 octobre ; sainte Ecathérina 25 novembre ; sainte Julienne 21 décembre, etc.).

Parrhésia de martyres et affectivité féminine : en tout cas il n'y a que ce tropaire des femmes martyres à parler de la sorte. Le nom de Jésus ne se rencontre plus tout seul dans aucune prière, à l'exception d'un certain « canon suppliant à Notre-Seigneur Jésus Christ » dont nous allons parler. Et cette constatation fait ressortir davantage encore la singularité de cet « office du très doux Jésus ». Il est catanyctique de parti pris, avec acharnement, comme pour battre tous les records ; et c'est systématiquement aussi qu'il répète son Ἰησοῦ γλυκύτατε.

5. Penthos et amour tendre

Deux chemins pouvaient mener à la tendresse d'amour pour le Seigneur Jésus : la dulcedo Dei, puisqu'il est Dieu ; son amabilité humaine, puisque jamais homme n'a parlé comme Lui ou aimé plus que Lui. Ces deux voies n'en sont qu'un seule, comme le Seigneur n'est qu'une personne divine. Mais comme Il est en deux natures, ces deux voies peuvent aussi se distinguer, se séparer tout en demeurant parallèles, ou bifurquer en deux direction divergentes. Nous en avons déjà dit quelques mots à propos du nom. Rappelons en particulier Origène et saint Ephrem. Mais il vaut la peine de compléter nos renseignements.

De la douceur de Dieu l'Ancien Testament parle si souvent, qu'on a pu écrire une monographie sur ce sujet (48). Les psaumes en particulier, le livre le plus *médité* (49) par les fidèles, invitaient à goûter et à voir combien le Seigneur est doux (*Ps.* 33, 9 ; cfr. ps. 85, 5 ; 99, 5), et ces textes reviendront souvent et spontanément sous la plume des mystiques. Or Jésus est le Seigneur : en Lui la bonté et l'amour de Dieu sont devenus visibles et palpables (Cfr. *Tit.* 3, 5 ; 1 *Jo.* 1, 1). Il est Lui-même, dans sa Personne divine en nature divine et humaine, dans sa Vie, dans sa Parole, dans sa Passion et sa Résurrection, la Manifestation suprême de l'amour dont Dieu nous aime. Rien à tout jamais ne se peut imaginer de plus merveilleusement apte à provoquer un retour d'amour : « Quand tu l'auras connu, de quel amour tu aimeras Celui qui t'a ainsi aimé le premier (*Lettre à Diognète*, X) (50).

Il n'est pas étonnant que les Chrétiens aiment le Christ. « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème » (1 *Cor.* 16, 22). Mais de quelle façon ? On a souvent dit que la spiritualité orientale se caractérise par un vif sentiment de la transcendance divine ; qu'elle considère dans le Verbe Incarné la divinité plus que l'humanité. La liturgie loue, remercie, adore, implore comme il sied à une créature, indigente et pécheresse. Il y a bien un « Office du *Très Doux Jésus*, antérieur au *Jubilus* dit de saint Bernard » (51). Mais le Jubilus de saint Bernard n'est pas la Liturgie Romaine ; ni la Liturgie Byzantine n'a commencé sur ce ton,

« O très doux Jésus,
Joie de mon âme,
Mon Jésus, pacification de mon esprit,
Maître très miséricordieux,
Jésus, sauve-moi ».

Même « l'hypothèse ne semble pas à exclure que l'office du très doux Jésus date du 9e siècle » ; et cela est fort tard.

Ce qui est sûr, c'est qu'il est *tutto quanto* monacal et catanyctique.

O Sauveur Jésus aie pitié de moi,
préserve-moi de tout châtiment.

(48) J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Münster 1937.
(49) Pour le sens de ce verbe, voir ci-après p. 170.
(50) Ed. H. J. Marrou, *Sources Chrétiennes* 33 (1951).
(51) Titre d'un article de S. Salaville, *RAM* XXV, 1949, p. 247-259.

. . . . .
O très doux Jésus, gloire des moines ...
O Jésus sauve-moi,
Arrache-moi, ô Sauveur Jésus,
des griffes du dragon ...
Retire-moi de l'abîme infernal ...
O Jésus, ouvre-moi les portes de la pénitence ...
Ecoute, ô Jésus, mon Jésus ami des hommes,
le cri de componction de ton serviteur ...
... prosterné tout en larmes, à tes pieds ...
O Vierge qui as enfanté mon Jésus,
prie que je sois préservé de la géhenne.

Dans la suite le poète pratique à outrance la « condamnation de soi », en déclarant qu'il a « surpassé la Pécheresse et le Prodigue et Manassé ([52]) et le Publicain et le Larron, et les Ninivites » ; que « personne sur la terre n'a jamais péché, ô mon Jésus, comme j'ai péché, moi ... »

Le P. Salaville ajoute à sa traduction des remarques fort pertinentes : on peut reprocher à l'auteur bien des répétitions ; il serait malaisé de découvrir à travers toutes ces strophes « une logique d'idées tant soit peu analogue à celle que Dom Wilmart reconnaît dans le Jubilus latin. Ce que nous voulons seulement relever, c'est l'identité de l'accent de tendresse et de touchante familiarité » (*l. c.* p. 258 sv.).

Seulement dans le *Jubilus rythmicus de nomine Jesu* il n'est *jamais* question de péché ; l'office byzantin *ne* parle *que* de péchés à pardonner et de châtiments à éviter. Cela fait une divergence telle que l'identité de l'accent de tendresse se colore tout de même très différemment : d'une part « une quête, à l'instar du *Cantique des cantiques*, une recherche progressive qui aboutit au ciel » ([53]) ; d'autre part un interminable *Miserere* qui aboutit à ce que « tous ceux qui ont recours à Toi soient délivrés des tentations, des dangers et du feu éternel » (Théotokion final p. 258).

Après cela, « le point de vue littéraire » ne nous intéresse pas. Répétons : la liturgie byzantine n'a pas commencé sur ce ton, ni sur ce ton de tendresse voulu, ni sur cet air catanyctique.

([52]) La *prière de Manassé* se lit au *Grand Apodeipnon*, éd. Venise 1763, p. 152-153.
([53]) Dom WILMART, cité par S. SALAVILLE, p. 258.

Avant le neuvième siècle, y a-t-il quelque chose de comparable à cette hymne ? Au point de vue catanyctique, assurément, et en surabondance. Mais « l'accent de tendresse envers Jésus » ? Le P. Salaville écrit : « Ce qu'il est permis d'affirmer ... c'est que cet accent de tendresse envers Jésus avait déjà été entendu en Orient ... » (Ajoutons : et même beaucoup mieux, parce que plus discrètement). « Dans une hymne alphabétique, probablement antérieure au sixième siècle, sur la Nativité du Christ, on lit au vers 24 : ... « O mon Christ, sauve ton peuple et bénis cette maison » ([54]). Et quelques lignes de Romanos le Mélode. Mais tout cela, qui est fort peu de chose, date au plus tôt du sixième siècle. Diadoque ([55]), au cinquième, avait déjà parlé avec insistance de la γλυκύτης de Dieu (Ch. 15 ; 44 ; 63 ; 90), et ce Dieu c'est le Seigneur Jésus. Il faut lire ici la seconde moitié du chapitre 61 : tout y est gentillesse et respect : « La grâce même médite et crie avec l'âme le « Seigneur Jésus » comme une mère instruirait son monstre ([56]) de rejeton en recommençant à balbutier avec lui le mot *père*, jusqu'à ce qu'elle lui ait donné, au lieu de tout autre babil enfantin, l'habitude d'appeler distinctement le père, fût-ce en dormant. Pour cela l'apôtre dit : Semblablement aussi, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse ; car pour ce qui est de prier comme il faut, nous ne le savons pas, mais l'Esprit Lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables (*Rom.* 8, 26). Par rapport à l'art de la parfaite prière, nous sommes des bébés ; nous avons absolument besoin du secours de l'Esprit, pour que l'influence de son indicible douceur recueille et dulcifie tout ensemble la totalité de nos pensées de façon à nous porter de toute notre spontanéité au souvenir et à l'affection de Dieu notre père... ». Un peu plus haut dans le même climat de fervent amour, Diadoque avait parlé du « nom glorieux et πολυπόθητον, c'est-à-dire du « Seigneur Jésus ».

Pareil style suffirait, et surtout l'atmosphère qui l'entoure, suffirait à faire monter aux lèvres d'un ascète un Ἰησοῦ γλυκύτατε, encore que Diadoque ne dise jamais que *Seigneur Jésus*, et à bon escient.

([54]) S. GASSISI, *Gleichzeilige Hymnen in der byzantinischen Liturgie*, dans *Byz. Zeitschrift*, t. 17, 1909, p. 347-348.
([55]) Ed. E. des PLACES, *Sources Chrétiennes* 5bis (1955).
([56]) Le mot κνώδαλον signifie invariablement : animal sauvage. Comme tel il peut servir d'injure, chez Aristophane, *Lysistrata* 477 ; et exprimer la tendresse, chez une maman, comme : brigand, chenapan etc... ; ce vocabulaire ne manquera jamais de ressources nouvelles qui jamais ne passeront dans les dictionnaires. L'évêque de Photicé ne craint pas d'y puiser.

Au reste un vent de piété plus humaine soufflait d'ailleurs encore. Sans compter la tendance générale « vers une humanisation progressive » non seulement de l'iconographie du Christ, mais de toute la religion (57) — sur quoi ce n'est pas le lieu de porter un jugement de valeur —, chez de grands et rudes ascètes, au moins vers la fin de leur vie, nous surprenons parfois des accents qui détonnent sur le fond d'austérité des *Vitae Patrum*. Plutôt que du babil de marmot, il faut voir là les symptômes d'une *parrhesia* acquise au prix de longues purifications. La perfection ne consiste-t-elle pas à redevenir enfants ? L'innocence puérile peut — puisqu'elle le doit — s'allier à la parfaite maturité du jugement (Cfr. 1 *Cor.* 14, 20).

Voici saint Antoine ; mais il faut ici juxtaposer deux rédactions : le grec de saint Athanase, et le latin d'Evagre d'Antioche.

Athanase	*Evagre d'Antioche*
Le Seigneur n'oublia pas, cette fois non plus, le combat athlétique d'Antoine ; Il se rendit présent pour le secourir ... Antoine, percevant ce secours et respirant plus à l'aise, parce que soulagé de ses peines, priait la vision qui lui apparaissait : Où étais-tu ? Pourquoi n'as-tu pas paru dès le commencement pour faire cesser mes tourments ? Et une voix lui arriva : Antoine, j'étais ici, mais j'attendais de voir ta bataille ... »	*Jésus* n'oublia pas les combats de son serviteur, Il se fit son protecteur ... Aussitôt Antoine reconnut la présence du Seigneur, et tirant du fond de la poitrine de longs soupirs, il dit à la lumière qui lui était apparue : Où étais-tu, *bon Jésus*, où étais-tu ? etc. (*Vita Antonii* n. 10, PG 26, 860).

Cet Evagre nous avertit dans sa laconique préface qu'il entend traduire le sens, non les mots : « Ita transposui ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis » (58). La postérité a toujours des curiosités inconnues aux ancêtres. Nous voudrions savoir sous l'emprise de quelle idée ou de quelle habitude et absence d'idées Evagre a remplacé *Le Seigneur* par *Jésus*, et ajouté *Jesu bone* là où il n'y avait qu'un sous-entendu. L. Th. A. Lorié S. J. aurait pu s'occuper de ce problème dans son étude sur la *Spiritual Terminology in the Latin*

(57) Cfr. S. Salaville, *Christus in Orientalium pietate. Ephemerides Liturgicae* 52, 1938, p. 234.
(58) PG 26, 833-834.

Translations of the Vita Antonii (59) : les noms donnés au Seigneur intéressent-ils un S. J. moins que *acediosus* ou *amentia* et les quelque trois cent cinquante termes des deux *Index* ? (p. 172-176).

Puisque cet Evagre est de langue latine, faut-il voir dans le remplacement du solennel *Seigneur* par le familier *Jésus* un symptome de latinisme ? (60) Mais une version latine antérieure (61) suit littéralement l'original grec. Alors, puisque cet Evagre était né et avait grandi à Antioche de Syrie, faut-il soupçonner une influence syrienne ?

Quelques lustres après Evagre vivait à Antioche un autre fils de fonctionnaire romain, Jean dit Chrysostome. Nous savons ce qu'il pensait des noms. Jamais il ne se serait permis, si même l'idée lui en était venue, de parler du Seigneur ou bien au Seigneur sans Lui donner aucun titre. Pourtant en le lisant, quelqu'un pourrait se sentir porté à le faire. Ne nous dit-on pas, par exemple, que « Jean nous montre le Christ implorant Lui-même notre amour » ? (62).

« Qui peut égaler ma libéralité ? Je suis père, frère, époux, maison, aliment, vêtement, racine, fondement, tout ce que tu désires. Tu n'as donc besoin de rien. Je serai même ton serviteur, car je suis venu pour servir et non pour être servi. Je suis encore l'ami, le membre, la tête, le frère, la sœur, la mère. Je suis tout. Toi, ne sois que mon ami. Je me suis fait pauvre pour toi, mendiant pour toi ; j'ai été crucifié pour toi, enseveli pour toi. Dans le ciel je supplie le Père pour toi. Tu es tout pour moi : frère, cohéritier, ami, membre. Que veux-tu de plus ? » (Trad. Moulard, *l. c.*). En lisant de tels élans, on peut se souvenir de telle image mièvre portant en légende : « Toi du moins aime-moi ». Mais Chrysostome ne fait pas de Jésus-Christ un mendiant d'amour dans ce sens souffreteux et peu théologique. Son Christ parle ainsi en Rédempteur préoccupé de notre salut, et non pas en incompris tourmenté de sa propre indigence sentimentale. L'amour que le Christ nous demande commence par le détachement : « Pourquoi frapper l'air et courir en vain ? Chaque art a son but,

(59) *Latinitas Christianorum Primaeva*, fasc. XI, Noviomagi MCMLV.
(60) Cfr. S. Damasi Papae Carmen IV, De Nomine Jesu ; V De eodem (acrostiches et téléstiches) ; VI De cognomentis Salvatoris. PL 13, 378.
(61) Voir G. Garitte, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase*, Bruxelles-Rome 1939, p. 26.
(62) A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome*, Paris 1941, p. 108.

personne n'en doute. Dis-moi donc quel est le but de la vie du monde ? Je t'en défie ! Vanité des vanités et tout est vanité » (*In Matth.*) ([63]).

Bien sûr, cet amour fort peut devenir un amour tendre ; il l'est même très certainement. Mais on ne le voit pas encore s'exprimer dans un « office du Doux Jésus ».

Avant d'aller plus loin, disons franchement que chez les ascètes anciens deux dispositions empêcheront les manifestations d'amour tendre pour Dieu : l'humilité dans les idées et la pudeur dans l'âme. Le seule marque de dévotion que cette double délicatesse de sentiment permettait de cacher un peu moins, c'est le deuil et les larmes sur le salut perdu. On risque peu à s'afficher pécheur, si ce n'est de se faire mépriser, et c'est tout profit. « Nous ne saurons jamais grand' chose — autrement qu'en raisonnant à la façon de Théodoret ([64]) — sur les ardeurs dont brûlaient pour Dieu les cœurs des grands ancêtres monastiques » ([65]).

Et voici mieux que tout cela : De Jean Colobos ([66]) on nous raconte une longue histoire, où d'aucuns ne verront qu'une anecdote croustillante. En fait, c'est un petit chef d'œuvre littéraire, tant elle sait ménager l'intérêt jusqu'au dénouement inattendu. Une orpheline riche, à qui les moines devaient de la reconnaissance, finit par tourner mal. Les Pères, en l'apprenant, en éprouvent un chagrin profond. Pour la sauver, ils lui dépêchent l'abbé Jean Colobos : « Impose-toi la corvée d'aller chez elle, et arrange ses affaires selon la sagesse que Dieu t'a donnée ». Le saint homme y va. Pourparlers avec la portière ; avec les valets. Enfin la fille se décide à recevoir le visiteur, parce que, dit-elle à la concierge, « ces moines sont toujours à fureter du côté de la mer Rouge, et ils y trouvent des pierres précieuses ». Elle fait toilette, et attend assise sur le lit. Jean entre et s'assied à côté d'elle. « Puis il la regarde en face et lui dit : Que reproches-tu à Jésus pour en être venue là ? A ces mots un frisson la saisit tout entière ; et l'abbé Jean laissant tomber la tête se mit à pleurer très fort ... » La suite, c'est la conversion.

Au risque de paraître idiot, je dirai que ce mot de Jean le Nain me paraît sublime. Et je ne me donnerai pas le ridicule d'expliquer

([63]) PG 58, 700 ; MOULARD, p. 109.
([64]) Cfr. THÉODORET, *De Divina et Sancta Charitate*, PG 92, 1497-1521.
([65]) *Penthos*, p. 60.
([66]) PG 65, 217.

pourquoi. Mais au point de vue de notre sujet, ne dit-il pas plus que la plus subtile dissertation ou les documents les plus solennels ? Pour que ce mot révélateur sortît de ce cœur d'ascète il ne fallait rien de moins que l'urgence d'une âme à sauver.

Avant le sixième siècle, un peu avant Diadoque lui-même, saint Nil ([67]), le vrai Nil d'Ancyre qui ne mâche pas ses termes quand il croit devoir dire son fait à quelqu'un, écrit à un moine affligé ce billet qui en dit long dans sa brièveté : « Cette intolérable tristesse, et ce grand découragement, c'est une tentation que tu pourras éliminer par d'abondantes larmes, de bonnes espérances et par un ardent amour (πόθος) pour le Très Doux Christ Sauveur (τὸν γλυκύτατον Σωτῆρα Χριστόν) ». Notons en passant : cette douceur n'a pas besoin des deux syllabes du nom de Jésus.

Rien n'est propre à inspirer de tendres sentiments envers le Christ comme le souvenir de sa passion, et cela en tous les pays et en tous les temps chrétiens. Faute de documents, nous aurions le droit, et même le devoir de bon sens, de le supposer. Mais voici quelqu'un qui nous le dit pour le quatrième siècle à Jérusalem ; et ce témoin, c'est la si honnête, si curieuse, si bien élevée pélerine méridionale, Ethérie, Euchérie, Egérie, Silva, Silvana, peu importe son nom qu'elle a oublié de mêler à ses notes de voyage. Les mots qu'elle emploie nous étonnent, mais il faut bien admettre qu'elle les a jugés exacts, puisqu'elle les répète en trois endroits différents ([68]). Dans la basilique de la Résurrection, l'évêque lit l'évangile : « Dès qu'il a commencé à lire, il se fait un rugissement et mugissement de toute l'assistance, capable d'émouvoir jusqu'aux larmes le cœur le plus dur, de ce que le Seigneur a tant souffert pour nous ». Au Gethsemani, quand on lit dans l'évangile le récit de l'arrestation du Seigneur : « il y a un tel rugissement et mugissement de tout le peuple, qu'on entend peut-être le gémissement du peuple jusque dans la ville, malgré la distance » (n. 36, p. 87). Au Calvaire, pendant trois heures, on lit les prophéties messianiques. Or, « à chacune des prophéties et des prières il y a tant d'émotion et de gémissement en tout le peuple, que c'en est admirable : il n'est personne, soit grand, soit petit, qui ce jour-là, pendant ces trois heures ne pleure plus qu'on ne saurait

([67]) NIL, *Epist.* lib. II, 53, PG 79, 224.
([68]) *S. Silviae peregrinatio* 24, éd. GEYER p. 74, 2-5 ; n. 36, p. 87, 3-5 ; n. 37, p. 89, 23-27.

croire, de ce que le Seigneur a enduré ces choses pour nous » (n. 37, p. 89, 23-27).

Il faut avoir été à Jérusalem pour comprendre. Il n'y a pas lieu de penser que les palestiniens fussent plus émotifs que d'autres. Dans cette foule, les pélerins de tous les points de l'horizon devaient se sentir d'autant plus émus qu'ils avaient aspiré plus longtemps à ce moment et peiné plus rudement pour se trouver en ces lieux. L'auteur de la Vie de Sainte Mélanie, Géronce, suit le rit romain ; mais il se distingue entre tous par le don des larmes ([69]), quand il célèbre la synaxe sur la sainte Montagne des Oliviers.

Pour quelle raison les lieux saints ont-ils de tout temps attiré les chrétiens ? La foi peut se passer de ces spectacles : bienheureux qui n'a pas vu et a cru. Le besoin de sentir y est bien pour quelque chose, et la perspective de pouvoir donner libre cours à sa dévotion, sans interférence de respect humain. Faute de pouvoir aller là, ou inventera chemins de croix et lieux de pélerinage : autant de centres d'où s'irradie un peu de ferveur d'âme et de chaleur de sentiment. Dans l'histoire de la piété, en tous pays, ces hauts-lieux tiennent une place importante. Nous ne nous étonnerons pas de rencontrer les premières marques d'une religion plus émotive à proximité de ces foyers de rayonnement.

Les plus proches de la Terre Sainte ce sont les Syriens. Ils y sont chez eux ; on y parle leur langue ([70]). Ils ont plus de facilité, dans les paysages où vécut le Christ, à se représenter son humanité, et leur intérêt se porte plus aisément aux événements de sa vie qui se sont accomplis là. A Bethléem, le plus cérébral des visiteurs imaginera l'enfant avec Marie sa Mère et Joseph, comme à Sainte Anne de Jérusalem on ne peut s'empêcher de penser à la Bambina. Toute cette ambiance agit lentement et sûrement sur les esprits et sur les sensibilités.

De plus, la Syrie a été le pays de la poésie et de la musique religieuse, avant qu'il y eut chez les byzantins des mélodes, venus de l'orient sémitique, comme la liturgie elle-même. Depuis Bardesane en passant par Ephrem, jusqu'à Jacques de Saroug et Narsaï, que de memra, *tesbohta* etc... et surtout, à notre point de vue, que d'homélies rythmées ! Elles risquent de nous ennuyer, si nous les abordons

([69]) R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895, p. 31.
([70]) Cfr. *S. Silviae peregrinatio* n. 47, GEYER p. 99, 20 ss.

avec la mentalité du time is money : quand après des longueurs interminables on arrive enfin à un tournant, on s'entend dire : de peur que tous n'aient pas compris, nous allons recommencer ([74]). Mais si l'on surmonte cet agacement pour s'approprier les dispositions de ces Orientaux d'autrefois, en se persuadant une fois pour toutes que le temps donné à ces redites est du temps bien employé parce qu'il fructifie précisément à cause d'elles, on entre peu à peu dans un monde plus humain, plus intérieur et plus pacifique où l'on voudrait s'acclimater comme dans une oasis de silence et de fraîcheur pour ne jamais revenir dans l'affolement des cités modernes.

Les Syriens ont encore une troisième particularité : plus que les Grecs ils se méfient des spéculations sur Dieu et les choses divines. Les plus rigoureux penseurs de chez eux répètent obligatoirement et par conviction le refrain appris de saint Ephrem : « Celui qui croit que Dieu est ne recherche pas depuis quand ni comment ... » Il sait que la recherche audacieuse est le fait « d'une âme qui n'a pas senti Dieu. Car celui qui a senti Dieu doit acquérir l'esprit d'un enfant et être à l'égard de Dieu et de sa Providence comme un enfant à l'égard de son père et de sa mère ... ; il est un enfant et il écoutera comme un enfant son enseignement et le recevra avec foi ». Ainsi parle ce puissant polémiste qu'est Philoxène de Mabboug ([72]).

Et Philoxène parlera aussi merveilleusement de l'amour de Dieu pour nous (Par ex. Hom. VII, p. 198 ss.) ; quant à notre amour pour le Christ, des expressions tells que « la douceur de l'amour du Christ », « l'expérience du feu brûlant de Jésus », « la noble grâce de la beauté du Christ » (Hom. XII passim), répétées comme un leitmotiv, montrent assez que ce raisonneur n'a pas un cœur desséché.

Nous trouverions mieux encore chez des hommes plus débonnaires comme Jacques de Saroug. Lui aussi récuse sans cesse la scrutation, pour mettre à sa place la foi et l'amour. « Malheur à celui qui te scrute, Fils de Dieu ! ... parle en moi, parce que je ne scrute pas. Jésus, lumière, lève-toi (comme le soleil) dans ton amour au-dessus de mes pensées ... » ([73]). « Tu es très aimable à celui qui t'adore et qui croit en toi ; tu es très terrible à celui qui cherche à te scruter ».

([71]) Cfr. p. ex. Jacques de Saroug, BEDJAN IV, (*Homiliae selectae*, 5 vol., 1905-1910, Paris-Leipzig), p. 60, vers 3.
([72]) *Homélies*, Trad. E. LEMOINE, Paris 1956, p. 52 sv.
([73]) P. BEDJAN, vol. III p. 582.

La foi opère les miracles les plus inimaginables : elle fait entrer le pécheur dans la familiarité du Seigneur.

Deux de ses homélies les plus courtes nous donneraient une idée de son genre : Sur le larron de droite (74). Sur le Chérubin et le larron (75). Ce sont de véritables drames, bien faits pour exciter la dévotion du peuple, comme faisaient les « mistères » médiévaux. Mais malgré leur brièveté relative, il ne saurait être question de les citer ici in extenso, et de les abréger les viderait de leur saveur exotique.

Du reste, rien de tout cela n'a jamais été traduit en grec, et ne saurait donc avoir contribué directement à créer ou à développer cette atmosphère de piété tendre qui semble nécessaire à l'éclosion de la *prière de Jésus*. Celle-ci est née en pays de langue grecque : il convient donc de nous attacher principalement aux documents écrits ou traduits en cette langue, tout en nous gardant d'oublier l'existence de courants d'idées et de sentiments indépendants de toute transmission littéraire.

Parmi les auteurs traduits en grec deux en particulier exigent notre attention : l'Ephrem grec et Jean de Dalyatha.

Sous le nom d'Ephrem nous trouvons d'abord un écrit « sur la vie d'Abraham et de sa nièce Maria » (76). On croirait lire une paraphrase ou un délayage de l'anecdote concernant Jean Colobos et l'orpheline Paesia. La sobriété a fait place à la verbosité, et le sublime au pataqués. Au moment décisif, Maria saisie de stupeur (comme la Paesia des Apophthegmes) ne peut d'abord articuler un mot ; enfin elle dit : « Je ne puis te regarder à cause de la honte de mon front. Comment invoquerai-je le nom immaculé de *mon Christ* : je me suis souillée dans la boue de l'impureté ». *Mon Christ*, est-ce encore un terme de tendresse ? En tout cas, les copistes n'y ont pas pris garde : dans les *Acta Sanctorum* (77) il y a : *Mon Dieu*; dans la Vie métaphrastique (78) tout simplement : *Dieu*. D'ailleurs l'auteur finit par s'intéresser plus à lui-même qu'à ses deux héros, et il écrit pour son propre compte : « *Mon Seigneur* est près de venir ... » Puis il achève par une prière catanyctique dans le genre connu : et il y pousse la fatuité jusqu'à expliquer au bon Dieu entre parenthèses le sens des mots qu'il emploie.

(74) BEDJAN, vol. II, p. 428-446.
(75) Vol. V, p. 658-680.
(76) *Sancti Ephrem Syri opera omnia*, t. 2, Rome 1743, p. 2-20.
(77) Pars II, p. 747 D.
(78) PG 115, 76 A.

La grande masse de ces écrits appartient d'ailleurs à ce genre catanyctique, et est destinée aux moines. Il s'agit de pratiques d'ascèse beaucoup plus que de tendresse. De temps en temps y apparaît cependant une lueur de sentiment : « Mon cher, rejette le joug de l'ennemi avec toute sa superbe, et soumets ton cou au joug du doux Maître, notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (*Paraenesis* 17, (79). C'est là le titre ordinaire du Seigneur. Rarement se rencontre : Notre Seigneur et Sauveur Jésus (v. g. *Paraenesis* 31, p. 121 E) ; encore faudrait-il savoir si ce n'est pas le fait du copiste. En tout cas, *Christ* est le nom habituel ; Kyrios tout seul, souvent ; Jésus seul, jamais. La tonalité générale : « Aimons le deuil (πένθος), parce que c'est le commandement du Christ. C'est lui qui a dit : Bienheureux ceux qui pleurent maintenant, car ils seront consolés » (*Paraen.* 41, p. 153 F). Les prières ne manquent pas ; elles sont longues en général, et catanyctiques toujours (v. g. *Paraen.* 42, p. 160 C et sv.).

Quelquefois jusqu'à l'horrible : après une longue description du désespoir qui saisira les réprouvés, l'auteur d'un sermon sur le second avènement du Seigneur leur fait dire : « Juste est le jugement de Dieu. Nous ne verrons plus les rangs des saints, nous ne contemplerons plus la véritable lumière. Nous sommes orphelins de toutes parts. Maintenant que dirons-nous ? Adieu, tous les justes, adieu, apôtres, prophètes et martyrs, adieu, chœur des patriarches ; adieu, phalange des moines, adieu précieuse et vivifiante croix, adieu, royaume des cieux, adieu Jérusalem d'en haut, mère des premiers-nés, adieu paradis des délices, adieu, toi aussi Madame Théotokos, Mère du Dieu ami des hommes ; adieu, père et mère, fils et filles, nous ne verrons plus aucun d'entre vous. Et ils s'en iront chacun au lieu qu'il se sera préparé lui-même ... » Après cette tirade (de cinq colonnes in-folio) l'auteur se rend ce témoignage : « Voilà, j'ai fait ce que vous m'avez demandé ; j'ai correspondu à votre désir » (p. 202 A). Puis il continue longtemps encore (p. 202-209).

S'il y a là de la tendresse, on voit à quel feu elle s'échauffait. Les sermons sur le jugement reprennent toujours : les auditeurs eux-mêmes en paraissent insatiables. Tandis que des modernes diraient volontiers : « Finissons-en de ces sermons sur l'enfer » ; ces anciens posent question sur question : « Dis-nous comment se passera l'interrogatoire ». (Vol. II, p. 215 F). « Et après cela, serviteur de Dieu,

(79) *Ed. cit.* vol. II, p. 93 E.

que devront-ils entendre et souffrir ? » (p. 216 D). Le prédicateur se récuse, tant c'est épouvantable ; mais les « amis du Christ » supplient : « Parle, pour l'amour du Seigneur, pour notre profit ! » (Ibid.). Et encore : « Y a-t-il une seule espèce de châtiment, ou des châtiments variés ? » (p. 218 D). « Décris-nous aussi la variété des châtiments » (Ibid.). « Nous te supplions, serviteur de Dieu, de nous satisfaire complètement sur ce sujet, en nous disant comment ces misérables s'en vont à leur châtiment » (p. 219 D).

Restons-en là. Cela recommence presque textuellement p. 377-393 : c'est déjà trop pour notre genre de religion. Mais cela continue et renchérit inlassablement. Concluons : toute cette spiritualité tourne à la componction : « nous avons besoin de beaucoup de prières et de larmes » (p. 224 F).

La pécheresse, aux pieds du Maître, dans la maison de Simon le Pharisien, fait de cœur une longue prière où il y a beaucoup d'attendrissement et de mots caressants ; mais, comme de juste, ils n'ont pour but que d'obtenir le pardon des péchés. « Je ne te vois pas comme ce pharisien Simon qui t'a invité à dîner aujourd'hui ; je te vois Dieu, le grand démiurge de toutes choses ... Je suis une agnelle égarée de ton troupeau ; fais-moi rentrer, Sauveur, en ta *mandra*, car toi seul es le bon pasteur ... Je suis ta colombe, Seigneur (Δέσποτα) ravie par un affreux épervier ... » Touts les noms du Christ y sont, à l'exception d'un seul : *Jésus* (*In Mulierem peccatricem*, l. c. p. 303).

Sur le même ton, la prière qui termine un long sermon *sur la patience* (Vol. II, p. 326-334). « Je te supplie, Christ lumière de vérité, rejeton du Père béni, empreinte et rayonnement de sa substance (Vol. I, p. 171 S sv.), toi qui es assis à la droite de sa majesté (*Hebr.* 1, 3), Fils incompréhensible, Christ inscrutable, insondable Dieu, gloire et joie pour ceux qui t'aiment, ma vie, Christ, sauve-moi, pécheur, en ton royaume, et ne me rends pas selon mes œuvres, mais sauve-moi par ta grâce et aie pitié de moi à cause de ta miséricorde, parce que toi tu es béni et glorifié dans les siècles des siècles. Amen » (p. 333 F sv.).

L'invocation du nom se rencontre naturellement aussi, on nous dit même qu'elle doit être perpétuelle. « Prions Dieu toujours et partout : Dieu, sauve-moi par ton nom (*Ps.* 53, 3), et aussitôt il enverra son secours et ranimera la force en nos âmes » (*In quadraginta martyres*, vol. II, p. 346 C). C'est « ce nom tout saint » qui a délivré Daniel, Jonas, les enfants dans la fournaise.

Il est souvent question d'amour pour le Christ. Ceux qui en donnent la preuve s'appellent martyrs ou athlètes du Christ ou soldats du Christ. Parmi eux, nul n'inspire à Ephrem des développements plus enthousiastes que cette mère du dernier survivant des quarante martyrs de Sébaste, laquelle prit son « enfant sur ces épaules pour aller le réunir aux gerbes » de ses compagnons, (p. 250 F sv.) : après quoi elle fait un discours de trois longues pages pour expliquer son geste (p. 251-254).

On lit dans le Testament d'Ephrem (p. 395 C) : « *Jésus*, juge-moi, Ephrem, toi-même, et ne confie pas mon jugement à un autre ; car celui que jugea Dieu, celui-là verra la miséricorde à l'occasion du jugement. Car j'ai entendu dire à des sages, et j'ai su de la bouche de gens savants que quiconque aura vu la face du Roi, eût-il péché, ne mourra point. Osée grandement me terrifie », par ce qu'il dit d'Ephrem (Ibid. D).

La version grecque de ce texte en modifie un peu la tonalité : « *Seigneur Jésus-Christ*, n'entre pas en jugement avec ton serviteur, et ne donne pas à un autre le soin de me juger ; daigne me faire comparaître à ton tribunal glorieux. Car celui que Dieu jugera, recevra miséricorde. J'affirme ceci pour l'avoir entendu de la part de saints apôtres sages et intelligents : quiconque voit le Roi, même s'il a péché, ne mourra point ; mais malheur à moi, frères, qu'est-ce que cela, qui m'enserre ? Pleurez et lamentez-vous sur mon écrasement ... ».

Dans la Vie de saint Antoine le latin Evagre d'Antioche avait ajouté le nom de Jésus, et l'apostrophe « bon Jésus », non contenu dans le grec ; ici le grec remplace le touchant *Jésus* du syriaque par le plus solennel « Seigneur Jésus ».

Dirons-nous que les Byzantins admettaient moins que les Latins et les Syriens la familiarité de ton dans leurs relations avec Dieu ? C'est en tout cas une possibilité à envisager.

Un examen plus rapide des autres écrits grecs attribués à Ephrem nous amène aux constatations suivantes :

1. Ce qui prédomine de beaucoup c'est le *penthos*.
2. S'il y a de la tendresse, elle naît de là.
3. La *prière de Jésus* ne se rencontre nulle part.
4. Mais elle résume en quelques mots toute cette spiritualité.

Combien le penthos domine tout, une simple inspection des tables le montre à suffisance. Ce n'est partout que sermons sur le jugement dernier, « répréhensions de soi-même », gémissements sur les passions, oraisons catanyctiques. Encore ne faut-il pas se fier uniquement aux titres. Les « prières à la Théotokos » pleurent et se lamentent sur le péché autant que les plus horribles méditations sur la mort.

Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les prières qui terminent souvent, et quelquefois entrecoupent, ces austères développements. En voici une liste, qui ne prétend pas être complète.

Edition Romaine, vol. I

p. 19 E - 22 E : réprimande à soi-même et confession.
28 E : dans un sermon catanyctique, relevons ceci : « Crions, comme l'aveugle cria : Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de Dieu Tout-Haut ! »
37 E : que le psaume soit toujours dans ta bouche, car Dieu, nommé, chasse les démons : le psaume a donc les mêmes effets que la prière de Jésus.
53 F : « pleurez devant lui jour et nuit ».
58 A : prière catanyctique.
63 F - 66 A : id.
68 AB : une prière courte, à faire avec gémissement et larmes.
69 D - 70 C : une prière longue, pour la rémission, en contrition des larmes.
110 F - 111 C : prière, de même : « Seigneur Jésus-Christ, Roi des rois ».
145 E - 147 E : item : « Seigneur, Fils de Dieu .. ».
153 EF : « Dieu Très-Haut, seul Immortel, donne au pécheur ... »
154 A - 156 C : une prière catanyctique se muant en une apostrophe au pécheur.
158 B - D : « Sauve-moi, ô Souverain, sauve-moi, Fils de Dieu, Christ impeccable »
161 A - E : catanyctique (toujours Υἱέ, Χριστέ, Κύριε).
171 D - F : Χριστέ ..., Fils de Dieu, ... Seigneur.
184 C - 185 A : prière interrompue par parenthèse : « Δέσποτα, Christ Sauveur, vois les fontaines de nos larmes »
187 B - F : « J'ai péché contre le ciel ... »
193 E - 197 A : « Comment l'âme doit prier avec larmes ... » ; toujours Κύριε et Δέσποτα.
197 B : la prière se perd dans un sermon.
199 A - 201 C : Exomologèse.
255 C : prière catanyctique.
256 F - 258 B : item, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.
258 A : σῶτερ τοῦ κόσμου.
298 B - 299 B. NB 298 C : Δέσποτα Ἰησοῦ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ.

302 A - D : prière catanyctique.
315 B : prière d'un malade pour la santé du corps et de l'âme : « Seigneur Jésus-Christ ... »

Vol. III

p. 19 - 21 : un petit traité de la prière continuelle, et *rien* sur les prières courtes.
82 C : une prière de quatre lignes au « Seigneur misericordieux ».
91 E - 92 F : prière catanyctique : Κύριε, toujours.
93 E : noter : ὑποφώνει σεαυτῷ πάντοτε μετὰ τῶν ἁγίων βοῶν : c'est la « méditation » continuelle de psaume 26, 14.
94 C : item : μοναχέ, ὑποφώνει σοῦ τῇ καρδίᾳ μετὰ τῷ ἁγίῳ. *Ps.* 26, 14.
97 F - 98 B : Le premier verset du *Miserere* paraphrasé en prière.
99 F : prier comme Anne, la mère de Samuel.
100 E - 101 : « méditer » μνημονεύειν, μελετᾶν l'Ecriture.
101 D : « au milieu de ton cœur », répéter les versets.
101 E : prière avant la lecture : Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.
126 A - 127 C : prière catanyctique débutant par celle du publicain.
142 E - 143 A : penthos universel au temps de la parousie.
155 F : μελέτη.
222 S sv. : conseils pour la prière sans distraction.
222 F : ἐλέησον ἡμᾶς Υἱὲ Δαυίδ (aveugles).
223 B : ἐλέησόν με Κύριε (chananéenne).
p. 224 B : ne pas demander ἀποτόμως (Cfr. Nil *De Or.* 34).
225 D : modèles de prière à dire selon les objets de demande.
229 B - E : prière catanyctique.
231 E sv. = 99 F.
234 sv. = 102 E.
248 A - E : prière au Sauveur crucifié = litanie avec δόξα σοι.
251 E : prière aux martyrs }
253 E : idem } componcte !
256 BD : prière catanyctique. }
311 E : Ἰησοῦ Χριστέ, σῶσον ἀπολλύμεθα (terrible catanyxis !).
354 : Marthe et Marie : primat de l'oraison.
372 : signer tous ses membres du signe de la croix (NB. Cela revient plusieurs fois).
379 E : Δέσποτα Υἱὲ τοῦ θεοῦ.
394 D - 395 : prière de la pécheresse. NB. Se trouve déjà ailleurs.
436 - 438 = p. 262 sv.
439 - 454 : Reprehensio sui ipsius. — NB. La liste de « mes vices »
455 - 458 : De oratione. — NB. 457 F ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.
482 : prière : « O Dieu juste et louable ... »
483 : prière : « Δέσποτα Κύριε, Dieu du ciel et de la terre, Roi des siècles ... »
484 : prière : Seigneur Roi, céleste Paraclet ... »

485 : prière pour une bonne mort.
486 : prière Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ θεοῦ.
Fin du volume : prières.
487 : ὁ ἀναμάρτητος ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.
489 B : Φιλάνθρωπε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ θεός μου.
489 E : Βοηθός μου γενοῦ δέσποτα ἁπάντων Χριστέ.
490 A : Κύριε δὸς ἔλεος τοῖς μισοῦσι.
490 C : Τί ποιήσω ὁ ἄθλιος πάντων.
492 : Πένθος τῇ β′ ἑσπέρας (= du lundi). *Precatio* (!) prima.
Δέξαι δέησιν ῥυπαροῦ ... φιλάνθρωπε Ἰηνοῦ Χριστέ.
497 C : Πένθος τῇ τρίτῃ ἑσπέρας = *precatio* (!) secunda.
οἴμοι ἐν ποίᾳ καταγνώσει ἔστηκε.
502 D : Πένθος τῇ τετάρτῃ ἑσπέρας = Precatio tertia.
ὁ πόθος λέγειν πρὸς θεὸν ...
507 E : Πένθος τῇ πέμπτῃ ἑσπέρας — Precatio quarta.
Ἰδοῦ πάλιν προσπίπτω.
512 E : Πένθος τῇ παρασκευῇ ἑσπέρας — Precatio sexta.
Ψυχὴ τεθλιμμένη προσέρχεταί σοι, ἅγιε Δέσποτα.
516 D : Πένθος τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας — Precatio septima.
Νῦν ἔτι καὶ σήμερον κατῃσχυμένῳ προσώπῳ.
520 : Εὐχὴ ἑτέρα : ἡ χάρις σου δέδωκέ μου
521 : Πένθος τῇ κυριακῇ ἑσπέρας.
Ὡς ἐνώπιον Κύριε τοῦ φοβεροῦ σου.
523 DE : prière de S. Ephrem :
Κύριε καὶ Δέσποτα τῆς ζωῆς μου (8 lignes).
524 : Εὐχὴ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου — prière à la Théotokos.
Παναγία Δέσποινα θεοτόκε.
524 E : Εὐχὴ τῆς θεοτόκου. etc. (titre).
Παρθένε Δέσποινα θεοτόκε
526 C : Item : Παρθένε Δέσποινα θεοτόκε.
528 B : Item : Δέσποινα ὑπεραγία μου θεοτόκε.
532 D : Item : Ἐπεὶ σε προστάτιν καὶ μεσίτην.
536 B : Item : Ἀνεσπέρου φωτὸς γεννήτρια.
539 C : Item : Δέσποινα πανύμνητε καὶ πανάγαθε.
543 C : Item : Παρθένε Δέσποινα θεοτόκε.
545 D : Item : Ἀλλ᾽ ὦ παρθένε Δεσποινα, ἄχραντε θεοτόκε.
548 A : Oratio exhomologetica ad S. Dei Genitricem.
Παρθένε Δέσποινα θεοτόκε.
551 : Εὐχὴ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου.
Παρθένε Δέσποινα θεοτόκε.
553 sv. *Latin.* Notons que les prières à la T. S. Vierge Marie emploient aussi toujours les titres les plus glorieux pour Elle et ne le cèdent à aucune autre en fait d'accusation de soi.

Cette revue rapide, et plus encore un examen attentif, fait ressortir une prédominance absolue de la componction, du penthos, de la lamentation sur le péché.

Mais un sentiment en appelle un autre. La componction vire facilement à la tendresse, parce qu'elle est elle-même un attendrissement. Seulement l'amour qui naît de cette cause gardera toujours la marque de son origine : il pleurera encore, sans savoir exactement si c'est par pure affection pour le Seigneur ou par apitoiement sur soi-même. Même quand on répétera à satiété Ἰησοῦ γλυκύτατε, le *Très doux Jésus* entendra plus de *miserere* que de jubilations. Le « Canon catanyctique à Notre-Seigneur Jésus-Christ » le démontre surabondamment : transplanté parmi les prières de l'Ephrem grec, il ne déparerait pas la collection, sauf par la répétition systématique de l'apostrophe au très doux Jésus-Christ.

Il y aurait intérêt à interroger encore les hérétiques : monophysites, nestoriens, messaliens. Les monophysites semblent, à priori, moins rationalistes que les nestoriens, et par là plus enclins à une piété affective. Les messaliens, eux, croyaient devoir chercher délibérément la sensation spirituelle, signe du grand charisme ou de la présence du Saint-Esprit.

Il ne saurait être question de dépouiller toute cette littérature. Quelques coups de sonde devront suffire, et ils suffisent de fait si nous découvrons quelques veines intéressantes. Voici chez les monophysites, au siècle de Chalcédoine, la vie de Pierre l'Ibérien. Elle dit habituellement (dans la version syriaque) comme toute l'hagiographie orthodoxe le Christ, le Seigneur Jésus, le Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur le Christ notre Sauveur Jésus-Christ. Deux endroits valent un instant de réflexion. Pierre malade voit le diable ricaner devant sa couche : « Eh voilà ce que t'a fait celui que tu aimes ! Vois où t'a réduit celui que tu as suivi et pour qui tu as tout quitté ! A cette heure, dis un mot contre lui et sois quitte (de ton mal) ». Mais lui (Pierre), en soufflant sur lui (le diable) avec indignation, comme un homme qui de nombreuses fois avait fait l'expérience de son effronterie, lui dit : « C'est de *mon Jésus* que tu parles, chien immonde et impudent, hargneux contre Dieu et blasphémateur, c'est ton agissement à toi que tu me conseilles : que t'anéantisse la puissance du Christ ! Et à l'instant où il entendit le nom du Christ, le Mauvais s'évanouit comme une fumée et devint invisible. Alors Pierre se mit à pleurer, et avec des larmes amères et des soupirs, à invoquer le Seigneur, lequel aussitôt lui apparut selon qu'il est écrit : Tandis que tu parleras encore, Il dira : Me voici proche ! (*Isaïe*, 58, 9), et lui dit : Qu'as-tu ? Pourquoi

ce désarroi, homme à l'âme petite ? Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir sur la vie et sur la mort ? » ([80]).

Remarques : 1) L'expression « mon Jésus », jaillit de l'indignation contre le sarcasme. 2) Le diable s'éclipse, non pas en entendant le mot Jésus, mais le nom du Christ. 3) Nous sommes dans une ambiance de visions et de communication expérimentale du monde invisible. 4) Le texte d'*Isaïe* 58, 9, nous l'avons déjà rencontré dans un apophthegme avec le même reproche du Seigneur. Il revient dans la vie de Pierre p. 92, 23.

L'autre passage nous apprendra aussi quelque chose. Pierre est l'hôte d'un fonctionnaire dans une propriété de campagne aux environs de Tripoli de Syrie. Tout à coup, au milieu de lectures spirituelles, « il se met à dire, avec des larmes de joie : Qui peut (assez) admirer la bonté et la puissance du saint martyr Léonce (sous Vespasien, à Tripoli) ? Cette nuit j'ai vu quelqu'un à qui il dit : Mon compagnon d'exil, fais une prière pour ce garçon, pour qu'il guérisse. Et cet homme répondit : Je te le demande à toi, martyr du Seigneur ; à toi ce rétablissement ; toi, tu as ce franc-parler (παρρησία) avec *Jésus*. Moi je suis un pécheur » (*l. c.* p. 110).

Il semble d'après cela que de dire *Jésus* tout court ce soit le fait d'une parrhésia ou d'une privauté réservée aux martyrs ou à leurs pairs. Une idée d'ailleurs ancienne.

Un troisième passage donne la même impression, moins nettement. Quand les deux jeunes gens, Nabarnugios et Mithradates, arrivent en vue de Jérusalem, ils « pleurent et confessent et glorifient et exultent comme qui a déjà rencontré le *Jésus* qu'ils aimaient et qui dorénavant demeurent avec lui au ciel » (*L. c.*, p. 27).

Un illustre ami de Pierre l'Ibérien, c'est l'abbé Isaïe ([81]). Ame profonde et cœur délicat, ce monophysite sans fanatisme s'est imposé à tous les ascètes orientaux par des écrits sympathiques entre tous. Leur austérité ne le cède à nulle autre ; mais elle s'enveloppe d'une telle délicatesse de sentiments, que loin de rebuter, elle en devient aimable comme l'auteur lui-même.

([80]) R. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 35-36, du texte syriaque.

([81]) Pour sa réputation chez tous, orthodoxes nestoriens aussi bien que monophysites, cfr. *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 237 sv.

S'il détaille en tant de menues observances la rigueur traditionnelle de l'ascèse monacale, on sent à toutes les pages que c'est à cause de son grand amour pour le Christ et de sa charité pour ses enfants spirituels. Il a compris, plus profondément que d'autres, qu'il n'y a qu'une libération : se refaire une nature *selon la nature de Jésus* ; suivre les traces de Jésus, monter sur la croix de Jésus (Pour tout cela, cfr. l'article cité ci-dessus), pour entrer dans le repos du Fils de Dieu.

De là vient à Isaïe un style qui ne trompe pas, quand il parle du Seigneur Jésus. Il dit d'ordinaire comme tout le monde : Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais aussi : Notre Souverain le bien-aimé Jésus ([82]) ; ou Notre bien-aimé Jésus le Souverain (Ibid. n. 3, p. 122) ; notre bien-aimé Jésus (Ibid. p. 125) ; notre bien-aimé Seigneur Jésus (Ibid. n. 6, p. 126). Souvent : le Seigneur Jésus (vg. logos 22, p. 136 plusieurs fois). Les titres transcendants de Christ-Dieu et les expressions d'humaine tendresse provoquées par Sa condescendance sortent si naturellement ensemble de la bouche d'Isaïe que de toute évidence c'est son cœur qui les lui dicte : il aime adorer et il jouit d'adorer Celui qu'il aime. « La bonté du saint et grand Roi Jésus a envoyé la *métania* et l'âme en a eu de la joie ; et la *métania* lui a ouvert et le grand Roi le Christ a fait son entrée ... » (Logos 25, n. 11, p. 161). « L'abbé Isaïe dit encore : si l'homme ne lutte pas jusqu'à la mort pour se faire un corps pareil à celui que portait, en sa vie terrestre, le bien-aimé Jésus, il ne le rencontrera pas avec joie ... » (Logos 26, n. 2, p. 182). Les lois ascétiques les plus mortifiantes sont envisagées et exprimées par rapport au Christ avec un accent qui les rend aimables : « Si l'homme tient son esprit éveillé, s'il est lui-même à bon escient sous les pieds du Seigneur Jésus, il aura hâte de retrancher la volonté propre, pour n'être pas séparé de son bien-aimé Seigneur ... » (Logos 26, n. 2, p. 183).

Le penthos ne perd pas ses droits. Sans compter une litanie d'une centaine de *vae* sous le nom de *Thrènes* (p. 198-207), il est plus d'une fois recommandé ; mais il reste soumis aux lois de la mesure ([83]), pénétré de paix et de joie : « Ne crains pas ; sus ! reviens ! Il sait que l'homme est faible et il le fortifie » (Logos 16, p. 90).

La vie ascétique consiste à suivre *les saintes traces de Jésus* jusqu'au bout. « Bienheureux donc celui qui est crucifié, mort et en-

([82]) Logos 21, n. 5, Augoustinos, p. 124.

([83]) Cfr. le texte publié par F. Nau, dans *Patrologia Orientalis* VIII, p. 104.

seveli et ressuscité en nouveauté de vie, en marchant sur les saintes traces de Jésus qui est devenu homme pour nous, pour que nous lui devenions semblables par l'humilité, la pauvreté, le support des injures et du déshonneur, afin que, dégagés de tout souci pour le corps, et sans craindre les embûches des méchants, nous ayons la paix avec tous. Qui se défait des vices et embrasse cela, celui-là est du Christ, et fils de Dieu et frère de Jésus » (Logos 18, n. 3, p. 113) ([84]). Isaïe a retrouvé (mais s'est-elle jamais perdue ?) la spiritualité du martyre, avec un accent d'intimité personnelle qui ne lui ôte rien de son sérieux, mais qui en tempère l'aspect tragique. Il faudrait relire la méditation sur « ce qui arriva, pour nous, à notre Bien-aimé Seigneur Dieu Jésus, qui est notre modèle en tout » (Logos 13, n. 3, p. 76) ([85]). Déjà le titre : « Sur ceux qui combattent et qui arrivent au terme », nous rappelle le vocabulaire du temps des persécutions. Et le chapitre tout entier met en parallèle les exigences de la vie ascétique en quête de la perfection avec « ce qu'a fait et souffert notre bien-aimé Seigneur Dieu Jésus » ([86]).

Si nous nous souvenons que ces pages ont été lues et méditées en tous les pays de la chrétienté ([87]), y compris l'Occident, au moins à partir de 1574 ([88]), nous aurons sans doute quelque raison d'admettre une influence d'Isaïe lorsque nous trouverons chez les auteurs postérieurs des accents pareils aux siens.

Et voici la pièce la plus remarquable que je connaisse. Elle est de Jean de Daljatha, surnommé Jean Saba ([89]), un nestorien du huitième siècle que sa condamnation par les patriarches de sa secte ([90]), n'a pas empêché d'acquérir jusqu'en Ethiopie la renommée de *cheikh spirituel* par antonomase. Ce succès, comme celui d'Isaïe ou de Macaire, ou de l'*Imitation de Jésus-Christ*, tient à la chaleur de son amour pour le Christ. En particulier, dans un chapitre sur le renoncement

([84]) PG 40, 1155 B.
([85]) Cfr. *Mélanges Cavallera, l. c.* p. 242 ss.
([86]) Traduction latine PG 40, 1138 B.
([87]) Cfr. Antoine GUILLAUMONT, *L'ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, Le Caire 1956.
([88]) Version latine publiée à Venise par Pierre François ZINUS, de Vérone ; les *Préceptes et conseils aux novices*, AUGOUSTINOS p. 209-217, avaient été déjà insérés par saint Benoît d'Aniane dans son *Codex Regularum*, PL 103, 427-434.
([89]) Cfr. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* 1922, p. 225 sv.
([90]) Cfr. R. BIDAWID, *Les Lettres du Patriarche nestorien Timothée I*, Rome 1956, p. 83.

au monde « il y a une des plus belles prières catanyctiques qui se puisse rêver ; c'est comme un *Anima Christi* plus développé, d'une humilité et d'une tendresse incomparable » ([91]).

« Seigneur Jésus-Christ notre Dieu qui avez pleuré sur Lazare et avez répandu sur lui des larmes de tristesse et de compassion, acceptez les larmes de mon amertume. Par votre passion guérissez mes passions, par vos plaies remédiez à mes plaies, par votre sang purifiez mon sang, et mêlez à mon corps le parfum de votre corps qui donne la vie. Le fiel dont vous ont abreuvé vos ennemis adoucisse mon âme en lui faisant perdre l'amertume que lui a versé l'adversaire. Que votre corps étendu sur le bois de la croix fasse envoler vers vous mon intelligence entraînée en bas par le démon. Que votre tête que vous avez couchée sur la croix redresse ma tête souffletée par les ennemis. Que vos mains toutes saintes clouées à la croix par des infidèles me soulèvent du gouffre de la perdition vers vous, comme l'a promis votre bouche très sainte (*Jo.* 12, 32). Que votre face qui a reçu des soufflets, des crachats de la part des maudits fasse briller ma face enlaidie d'iniquités. Que votre âme que vous avez rendue à votre Père sur la croix me conduise à vous par votre grâce. Je n'ai pas un cœur endeuillé pour vous chercher, je n'ai ni la pénitence ni la componction qui ramènent les enfants à leur héritage. Je n'ai pas, Seigneur, de larmes ; mon intelligence est enténébrée de soucis terrestres, elle ne peut lever son regard vers vous avec douleur, mon cœur est refroidi par la multitude des tentations, et il ne peut se réchauffer des larmes de votre amour. Mais vous, Seigneur Jésus-Christ, trésor de biens, accordez-moi la pénitence parfaite, un cœur dolent, pour que je me mette de toute mon âme à votre recherche ; car sans vous je serai étranger à tout bien. Donnez-moi donc, ô Bon, votre grâce. Que le Père qui vous a produit de son sein en dehors du temps, de toute éternité, renouvelle en moi les traits de votre image. Je vous ai abandonné, ne m'abandonnez pas ; je suis sorti de chez vous, sortez à ma recherche, et amenez-moi dans vos pâturages ; mettez-moi au nombre des brebis de votre troupeau choisi et nourrissez-moi avec elles de l'herbe de vos divins mystères » ([92]).

N'oublions pas de noter que cette «oratio devota» ([93]) vient com-

([91]) *Dogme et Spiritualité orientale, Rev. d'Asc. et de Myst.* 23, 1947, p. 24.
([92]) Cfr. *Penthos*, p. 149 sv. : B. SCHULTZE, *Untersuchungen über das Jesus-Gebet, Orient. Christ. Per.* 18, 1952, p. 339-343.
([93]) PG 86, 858 C.

me conclusion d'un chapitre sur le « penthos et la peine avec discrétion » (Ibid. 857 C sv.) : le terrain psychique le plus favorable aux effusions tendres, c'est la componction.

Et mettons fin à ce chapitre à la fois trop long et très incomplet. Quand nous aurons dit que les passages cités de Jean Saba ont passé chez les byzantins avec les œuvres d'Isaac de Ninive, au neuvième siècle, il apparaîtra que nous sommes arrivés à la limite du temps qui intéresse notre enquête. La *prière de Jésus*, à cette époque-là, a déjà atteint sa formulation définitive.

Conclusion de la Première Partie

La *Prière à Jésus* n'a pas commencé par le nom de Jésus. Elle a commencé par le *penthos*, le *luctus*, la douleur sur le péché. Il n'est pas juste d'écrire : « Celui qui voudrait revenir à la liberté primitive et se concentrer sur le Nom seul, en abandonnant la formule développée, ... reprendrait le plus ancien usage historique de la *Prière de Jésus* (94) ». Pour le contenu de la formule développée nous avons les in-folio de documents, pour le nom seul, matériellement presque rien, formellement rien du tout.

La vérité est que la prière à Jésus, loin de résulter d'un développement, représente un raccourci ; elle condense en une formule courte, adaptée aux besoins de la « méditation », la spiritualité monacale du *penthos*. Et cette formule a été inventée et s'est propagée, comme celle que rapporte Cassien, dans le but d'arriver à l'oraison perpétuelle.

Invoquer le nom de Jésus ne signifie pas dire : *Jésus* ; ne le signifiait surtout pas pour les fidèles des premiers siècles. Les orthodoxes aimaient à confesser leur foi en disant : Jésus-Christ, Jésus-Messie, Fils de Dieu, et surtout *Seigneur*. Cela d'autant plus que les hétérodoxes en usaient souvent autrement. Les gnostiques, au rapport de Saint Irénée (95) refusaient de donner ce titre au Sauveur, tandis que sur le nom de Jésus ils aimaient à faire toutes sortes de spéculations mystiques. Les non-chrétiens disaient Jésus, comme ils disaient Socrate ou Pythagore. Tout portait donc les fidèles à faire autrement : leur foi et la réaction contre ceux qui ne la partagaient pas. Ils se méfiaient d'un amour verbal, labial, sentimental ; ils savaient que

(94) Un moine ..., p. 69.
(95) *Adv. Haer.* I, 1, 1, éd. W. HARVEY 1949, p. 12, 1-2.

leur Seigneur Jésus, ils devaient L'aimer comme Dieu, de toute leur âme, de tout leur cœur, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces. Aucun nom ni aucun titre ne vaut sans les œuvres : « Le moyen de dire de façon parfaite : *Seigneur*, c'est que les œuvres elles-mêmes parlent quand on dit : Seigneur, Seigneur. Il est donc clair qu'invoquer le nom du Seigneur, cela comporte justice, et une justice véritable » (96).

Mais parmi les titres du Verbe Incarné le sens théologique de l'Eglise ancienne, la fidélité des chrétiens aux enseignements de leur Eglise, un peu aussi la magnificence impériale byzantine ou romaine préféraient d'instinct et volontairement les plus glorieux, tels que Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, Jesus Christos Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. L'histoire est ici d'accord avec la théologie, pour le plus grand honneur de nos ancêtres dans la foi. Les premiers qui dans leur dévotion, et peut-être *par* dévotion, ont dit *Jésus* tout court, autrement qu'en passant et pour des raisons accidentelles, ce sont des Syriens ; et parmi eux ceux qui en usent de la sorte le plus librement, ce sont les auteurs (hérétiques) d'apocryphes comme les Actes de Thomas. Comment pareil usage s'est propagé plus tard en d'autres régions et jusqu'en occident, c'est un problème ultérieur. Notre seconde Partie fournira quelques indications, en laissant la question ouverte, surtout à partir du quatorzième siècle.

(96) ORIGÈNE, *Sel. Ps.* 4, 2, PG 12. 1136 C.

DEUXIEME PARTIE

Invocation du Nom

A. VOIES DE LA PRIÈRE PERPÉTUELLE.

I. Sens et but de la « prière de Jésus »

Invoquer le nom de Jésus ne veut pas dire prononcer le nom de Jésus en priant, ni même en Le priant. Tel le nomme, qui ne prie pas en Son nom, parce que, selon saint Augustin, on ne peut demander au nom du Sauveur ce qui est contraire au salut. De plus, le Seigneur a plusieurs noms, comme nous venons de le rappeler, et ce n'est pas celui de Jésus que les croyants lui donnent le plus souvent quand ils parlent de Lui. Qu'en sera-t-il quand ils Lui parlent à Lui ?

Le sens de l'expression « ceux qui invoquent le nom du Seigneur, ou le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ » chez saint Paul a été souvent étudié et longuement exposé.

Une phrase du P. Allo [1] suffira : « C'est-à-dire qu'on l'adore, malgré l'indiscutable monothéisme de saint Paul et de ses lecteurs, comme on adore Dieu ».

Cependant il y eut très tôt des gens pour entendre cette expression dans un sens matériel et plus ou moins magique. Dès les Actes des Apôtres (19, 13-16). « Quelques-uns des exorcistes juifs qui couraient le pays essayèrent aussi d'invoquer le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits malins, en disant : Je vous adjure par Jésus que Paul prêche ... L'esprit malin leur répondit : Je connais Jésus et je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous ? » Mal leur en prit ! comme saint Luc le raconte dans la suite. Mais de la mésaventure de ces malchanceux invocateurs du nom de Jésus, « le nom du Seigneur Jésus fut glorifié » (*Ibid.* 17). Il ne sert donc de rien de prononcer

---

[1] *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, p. XXX. — NB. Depuis que ces pages sont écrites a paru dans le Supplément au *Dictionnaire de la Bible* l'article *Nom de Jésus* par le P. J. DUPONT O. S. B. Ce savant travail ne rend pas le nôtre superflu, mais il le confirme heureusement en lui donnant une base biblique plus solide.

ce saint nom, si on ne tient pas le Jésus qu'on invoque pour le Seigneur. Et ceux qui avaient ainsi appris à leurs dépens ce qu'il en coûte de se méprendre sur « la philosophie du nom », c'étaient les sept fils du grand-prêtre Scéva ! (*Ibid.*, v. 17).

Quoi d'étonnant que d'autres, plus tard, moins informés, se trompassent encore? En tout temps et en tout lieu, les professeurs de christianisme ont dû redresser sur ce point les gauchissements d'esprits simples.

Saint Basile commence par là ses *Règles Longues* : « Que si quelqu'un dit qu'il est écrit que *quiconque invoquera le Nom du Seigneur, sera sauvé* (*Joël* 2, 32 ; *Actes* 2, 21), et s'il veut conclure de là que la seule invocation du Nom de Dieu suffit aux chrétiens pour leur salut, il n'a qu'à écouter ce que dit l'Apôtre, *Comment l'invoqueront-ils s'ils ne croyent point en lui ?* (*Rom.* 10, 14). Et si vous ne me croyez point encore, écoutez ce que dit Notre Seigneur : Tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, n'entreront pas pour cela dans le royaume du ciel ; mais celuy-là seulement y entrera qui fait la volonté de mon Père qui est dans le ciel (*Mt.* 7, 21). Et de plus, si quelqu'un fait la volonté du Seigneur, et qu'il ne s'en acquitte point en la manière que Dieu l'ordonne, ny par le motif de charité qu'il doit avoir envers luy, toute l'ardeur avec laquelle il agit en cette rencontre lui est inutile, comme JESUS-CHRIST l'a déclaré lui-même en son Evangile, *Que les hypocrites font ces choses afin qu'ils soient vûs des hommes. Je vous dis en vérité qu'ils ont déjà receu leur récompense* (*Mt.* 6, 16). C'est dans cette divine école que saint Paul s'estoit instruit lors qu'il disoit : Quand j'aurois distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que j'aurois livré mon corps pour estre brulé, si je n'avois point la charité, tout cela ne me servirait de rien » (1 *Cor.* 13, 3) (2).

A plus forte raison ne servirait-il de rien de dire Jésus, Jésus, sans ajouter Seigneur ou un autre qualificatif exprimant *la foi*, des lèvres ou du cœur.

Pareilles admonitions ne sont d'ailleurs pas nécessaires seulement chez les Orientaux. Saint Augustin insiste plus encore que saint Basile (*In Jo.* Tr. 102 n. 1) (3) : « Ce n'est pas le son des lettres et des syllabes, mais leur sens, ce qui par ce son est normalement et véritablement donné à entendre, c'est cela qu'il veut dire, quand il dit :

(2) S. BASILE, *Reg. fus. tract.*. Préface n. 3, PG 31, 893 D ss., traduction de G. HERMANT.

(3) PL 35, 1896.

en mon nom. D'où il suit que ceux qui pensent du Christ ce qu'il ne faut pas penser du Fils unique de Dieu, ne prient pas en son nom, même s'ils n'omettent pas de prononcer les lettres et les syllabes du mot *Christus* : chacun prie au nom de celui auquel il pense en priant ».

L'important ce n'est donc pas le nom que l'on prononce, c'est le motif qui le fait prononcer, le but que l'on poursuit en le prononçant.

Or, la « Prière de Jésus » a plusieurs particularités :

1) elle est courte ;
2) elle est destinée à être répétée fréquemment ;
3) elle s'adresse à Jésus-Christ ;
4) elle Lui donne divers titres ;
5) elle implore sa miséricorde ;
6) elle nomme le priant pécheur ;
7) elle constitue une « activité cachée » ;
8) surtout elle est un moyen pour arriver au but de toute vie intérieure : l'union à Dieu par la prière continuelle.

De ces divers éléments, c'est le dernier qui donne leur sens à tous les autres. C'est donc lui qu'il faut étudier en premier lieu : quod ultimum est in executione, primum erat in intentione. C'est à partir de là que nous avons chance de voir clair.

Or, que ce but soit bien la perpétuité de la prière ou de l'union à Dieu par elle, tout le monde est d'accord, depuis Cassien jusqu'au pélerin des Récits Sincères.

L'abbé Moïse (*Coll.* I, ch. II ss.) distingue la fin (τέλος) et le but (σκοπός) : la fin à obtenir et le but à viser pour atteindre la fin. La fin de tout, c'est le royaume des cieux (Chap. III) ; « Mais le but qui, poursuivi sans cesse, nous permettra de l'atteindre, quel doit-il être ? » (Ch. IV) « C'est la pureté du cœur, sans laquelle il est impossible que personne atteigne cette fin » (4).

L'oraison pure et perpétuelle est à la fois cause et effet de cette pureté. « Toute la fin du moine et la perfection du cœur consistent en une persévérance ininterrompue de la prière. Autant qu'il est donné à la fragilité humaine, c'est un effort vers l'immobile tranquillité d'âme et une pureté perpétuelle. Et telle est la raison qui nous

(4) PL 49, 483 ss.

fait affronter le labeur corporel, et rechercher de toutes manières la contrition du cœur, avec une constance que rien ne lasse. Aussi bien sont-ce là deux choses unies d'un lien réciproque et indissoluble : tout l'édifice des vertus n'a qu'un but, qui est d'atteindre à la perfection de la prière ; mais sans ce couronnement qui en assemble les diverses parties, de manière à en former un tout qui se tienne, il n'aura ni solidité ni durée. Sans les vertus, en effet, ni ne s'acquiert ni ne se consomme la constante tranquillité de prière dont nous parlons ; mais en revanche, les vertus qui lui servent d'assise n'arriveront pas sans elle à leur perfection » (*Coll.* IX, ch. II) (5).

Royaume des cieux, pureté du cœur, oraison pure et perpétuelle, béatitude : autant de noms ou d'aspects divers de cette réalité infiniment riche qui s'appelle la Charité, et qui est non seulement une ressemblance, mais une participation à Dieu-Charité : la réalisation chrétienne de l'éternel rêve humain, de « devenir semblable à Dieu dans la mesure du possible » (PLATON, *Théètète*, 176) (6).

« C'est alors que nous verrons parfaitement réalisée la prière que notre Sauveur fit à son Père pour ses disciples : « Afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et eux en nous » (*Jo.* 17, 26) ; « afin que tous soient un comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous ! » (*Jo.* 17, 21). La parfaite dilection dont « Dieu nous aima le premier » passera en notre cœur par l'accomplissement de cette prière du Seigneur, dont notre foi nous dit qu'elle ne saurait être vaine. Et voici quels en seront les signes : Dieu sera tout notre amour et notre désir, toute notre étude et tous nos efforts, toute notre pensée, toute notre vie, notre parole et notre respiration ; l'unité qui existe actuellement du Père avec le Fils et du Fils avec le Père, nous sera communiquée dans le sentiment et l'esprit ; et de même que Dieu nous aime d'une charité vraie et pure, et qui ne meurt point, nous lui serons unis par l'indissoluble unité d'une dilection sans défaillance : tellement attachés à lui, que toute notre respiration, toute notre vie d'intelligence, tout notre parler ne seront que lui ».

« Ainsi parviendrons-nous à la fin que nous avons dite, et que le Seigneur souhaitait pour nous dans sa prière : « Afin que tous soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, afin qu'ils

(5) PL 49, 771-2.
(6) Cfr. bibliographie.

soient consommés dans l'un » ; « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi ! » (*Jo.* 17, 24).

« Tel doit être le but du solitaire ; c'est à quoi doit tendre tout son effort : mériter de posséder dès cette vie, une image de la future béatitude, et d'avoir comme un avant-goût, dans son corps mortel, de la vie et de la gloire du ciel. Tel est, dis-je, le terme de toute la perfection : que l'âme soit à ce point délestée des pesanteurs charnelles, qu'elle monte chaque jour vers les sublimes réalités spirituelles, jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur deviennent une prière unique et ininterrompue » (*Coll.* X, ch. VII) (7).

Les moines ne sont pas allés dans les déserts pour y être malheureux en poursuivant des chimères ; ni simplement pour se sacrifier à la gloire de Dieu, mais pour réduire « toutes les forces intimes à la poursuite d'un seul but : l'amour et le service de Dieu » ; éliminer les « soucis multiples qui rongent par les racines la vitalité spirituelle », et « installer en l'âme un seul souci, celui d'obtenir par l'unification intérieure le salut, (σωτηρία), la santé totale, où l'homme est heureux pour l'honneur et à la plus grande gloire de son Créateur » (8).

A l'autre bout du temps, le « pélerin russe de la prière intérieure » exprime exactement la même ambition ; ou plutôt il a pour rôle de montrer ces ambitions réalisées en sa personne, précisément grâce à sa fameuse prière qui le mène à un perpétuel et bienheureux état d'oraison et d'union à Dieu.

« Je suis, par la grâce de Dieu, chrétien ; par mes actions, grand pécheur ...

« Au 24e dimanche après la Pentecôte, je me rendis à l'église pour y prier pendant la messe. On lisait la première épître de saint Paul aux Thessaloniciens et, entre autres, les paroles suivantes : « Priez sans cesse » (1 *Thess.* 5, 17). Le verset se grava dans ma mémoire et je me mis à réfléchir comment il était possible de prier sans cesse, puisque l'homme est obligé de s'occuper de beaucoup d'autres choses ... »

Que dois-je faire ? pensai-je. Où trouverai-je quelqu'un qui me l'explique ? Je vais visiter toutes les églises dans lesquelles il y a des prédicateurs renommés : peut-être y entendrai-je quelque chose qui pourra m'éclairer. C'est ce que je fis. J'entendis plusieurs excellents sermons sur la prière, ce que c'est que la prière, combien elle nous est nécessaire et quels en sont

(7) PL 49, 827-828.
(8) *L'hésychasme, Etude de spiritualité, Or. Christ. Per.* XXII, 1956, p. 256 sv.

les fruits ; mais personne ne disait comment on pouvait prier incessamment. J'entendis un sermon sur la prière continuelle et ininterrompue, mais on n'y indiquait pas les moyens d'y arriver. Je n'obtenais toujours pas ce que je désirais et je cessai d'assister aux sermons publics. Je me décidai à autre chose : à trouver, avec l'aide de Dieu, un homme expérimenté et savant qui pût m'enseigner personnellement à obtenir ce à quoi mon âme se sentait si violemment attirée.

J'errai longtemps à travers beaucoup de contrées, je lisais ma Bible et je m'informais partout s'il n'y avait pas dans les environs un guide spirituel sage et pieux.

Un jour, on me dit : à la campagne, dans une propriété, habite un monsieur qui cherche depuis longtemps le salut de son âme. Il a une chapelle chez lui, il ne quitte jamais sa propriété, il prie toujours et il lit des livres pieux.

Je m'y rendis sans hésiter et je trouvai le propriétaire.

« Que veux-tu de moi ? me demanda-t-il.

— J'ai entendu que vous aviez du jugement et que vous craigniez Dieu ! Au nom de Dieu, je vous prie de m'expliquer ce qui est sous-entendu sous les paroles de l'Apôtre : « Priez sans cesse ». Et comment est-il possible de prier sans s'interrompre ? Je voudrais tant le savoir, mais je ne puis l'apprendre nulle part ».

Il me regarda assez longtemps en silence, puis il dit : « Une prière intérieure continuelle est un élan libre de l'esprit humain vers Dieu. Pour obtenir un progrès dans cet exercice inspirateur, nous devons prier Dieu de nous éclairer. Prie beaucoup et avec ferveur : c'est la prière elle-même qui va te révéler comment elle peut s'effectuer d'une manière ininterrompue, — mais il y faut un certain temps » [9]).

Cette question, beaucoup d'autres se la sont posée une quinzaine de siècles plus tôt. Et ils y ont trouvé diverses réponses. C'est même de cette recherche de la prière ininterrompue qu'est née la prière dite de Jésus. Si nous voulons la comprendre, l'apprécier et la situer, il nous faut assister à ce travail, surprendre les idées qui l'ont dirigé, et constater les résultats qu'il a produits. Le pèlerin du XIXe siècle cessera dès lors de nous apparaître comme un original ou comme un raté qui cherche dans un rêve une compensation à sa disgrâce physique. Il est l'héritier d'une tradition aussi ancienne que le christianisme et qui compte parmi ses représentants les meilleurs des hommes qui furent jamais.

(9) *Récits d'un pèlerin russe*, Irénikon IV, 1928, p. 5.

2. Actes de prière

Nul exégète orthodoxe n'a jamais, semble-t-il, osé voir dans le commandement de prier toujours, de prier sans cesse, une simple hyperbole. On s'est seulement séparé dans l'interprétation des deux mots : *prier* et *toujours*.

Les messaliens sont, de tous les anciens, ceux qui les ont pris le plus à la lettre, au sens de la langue vulgaire, sans philosopher à leur sujet. *Prier*, c'est *dire* des prières, par la parole extérieure ou par l'intérieure. *Toujours*, c'est ne jamais faire autre chose que prier : de là leur nom : mĕṣalianē, precatores, euchites. Entreprise folle, évidemment. Aussi les voyons-nous, dès l'origine, élargir un peu le concept de prière de façon à y comprendre toute occupation spirituelle, telle que la lecture. Ils ne pouvaient pas non plus se dispenser de dormir ni de manger. Ils refusaient seulement toute œuvre profane, et surtout le travail manuel qu'ils croyaient condamné par cette parole du Seigneur : « Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt ... » (*Jo.* 6, 27).

Moyennant quoi, ils avaient droit, eux, les parfaits, à recevoir le nécessaire de la part de ces « justes », comme les appelle le *Livre des Degrés* (10) qui s'excluaient eux-mêmes de la perfection parce qu'ils ne savaient pas pratiquer les « grands commandements ». Contre pareilles prétentions, leurs adversaires avaient beau jeu, *en théorie* ! On leur faisait entendre raison, en les prenant par l'estomac : « Un frère vint chez l'abbé Sylvain, et voyant les frères travailler, il dit à l'Ancien : Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt. Marie a choisi la meilleure part. L'Ancien dit à son disciple : Zacharie, donne à ce frère un livre et colloque-le dans une cellule absolument vide. La neuvième heure (celle du repas) venue, l'hôte tenait les yeux fixés sur la porte pour voir si on ne viendrait pas le chercher pour dîner. Mais personne ne vint l'appeler. Il se leva donc, et alla trouver l'Ancien : Abbé, les frères n'ont-ils pas mangé aujourd'hui ? — Si fait, dit le vieux. — Pourquoi ne m'avez-vous pas invité ? — Parce que, répliqua le vieux, toi tu es un homme spirituel, et n'as pas besoin de pareille nourriture. Nous autres, charnels que nous sommes, nous tenons à manger, et

(10) Livre syriaque, écrit autour de l'an 400 ; édité par M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* vol. III, 1920.

pour cela nous travaillons. Toi tu as choisi la bonne part : tu fais lecture toute la journée ; et tu n'as aucune envie de nourriture charnelle. — A ces mots, l'autre fait une métanie et dit : Pardonne-moi, Abbé —. Le vieux conclut : Comme quoi Marie elle-même a besoin de Marthe. C'est grâce à Marthe que Marie reçut son éloge » (11).

L'illustre Jean Colobos eut lui-même besoin d'une leçon de ce genre, et elle lui fut administrée par son frère aîné : « Il dit un jour à celui-ci : Je voudrais être *amérimnos*, libre de tout souci, comme le sont les Anges qui ne font aucun travail, et se contentent de servir Dieu sans interruption. Il ôta donc son manteau et s'enfonça dans le désert. Une semaine après, il fit retour vers son frère. Quand il eut frappé à la porte, l'autre, avant de lui ouvrir, lui cria : Qui es-tu ? — Je suis ton frère Jean. — Jean est devenu un ange ; il ne se trouve plus avec les hommes. — Il eut beau insister en répétant : c'est moi ; l'autre ne lui ouvrit pas, mais le laissa se morfondre jusqu'au matin. Finalement, il lui ouvrit et lui dit : Tu es un homme, et donc tu devras te remettre à travailler pour vivre. — Jean fit une métanie et dit : Pardonne-moi » (12).

Saint Augustin n'a-t-il pas écrit lui aussi son *De opere monachorum* (13), pour s'opposer à des utopies et à des inconvenances de ce genre ? Cela, et beaucoup d'autres indices démontrent que, dans la pratique, les messaliens ne se laissaient pas facilement convaincre ; et ce ne fut pas seulement à cause de leur paresse ; beaucoup davantage à cause de leur obstination à chercher la prière continuelle, qu'ils estimaient nécessaire au salut et à la perfection. Leurs adversaires eux-mêmes (qu'il est du reste assez difficile parfois de distinguer de leurs partisans) leur accordaient tacitement ou explicitement leur principe, et ne les combattaient qu'au sujet de la manière et des moyens de le mettre en œuvre. Parmi ces moyens, le plus ingénu sans doute, est celui qui consiste à se faire remplacer par un autre aux heures où l'on est empêché de prier soi-même. Ingénu et un peu roublard, il eut pourtant un succès éclatant dans l'institution des Acémètes. Mais déjà dans les Apophthegmes des Pères, il apparaît, par exemple dans l'anecdote de l'abbé Lucius, qui le combine avec la pratique des oraisons jaculatoires : « Des Euchites vinrent une fois chez l'abbé Lucius

(11) *Apophthegmata Patrum, Série Alphabétique*, Silvain n. 5, PG 65, 409 B-D.
(12) *Ibid.*, Jean Colobos n. 2.
(13) PL 40, 547-582. Cfr. G. Folliet, A. A., *Des moines euchites à Carthage en* 400-401, *Studia Patristica* II, Berlin 1957, p. 386-399.

dans l'Enaton (le 9e «arrondissement» d'Alexandrie). Il leur demanda: « Quel est votre métier manuel » ? Ils répondirent : « Nous, nous ne touchons pas à un travail manuel quelconque ; selon le mot de l'Apôtre, nous prions sans interruption ». Le vieillard leur dit : « Vous ne mangez donc pas ? — Si fait, dirent-ils —. Et pendant que vous mangez, qui prie à votre place » ? — (aucune réponse). Il leur demanda encore : « Quand vous dormez, qui prie pour vous » ? — Ils ne trouvèrent rien à répondre. Alors il leur dit : « Je vous demande bien pardon ; mais vous ne faites pas comme vous dites. Je vais vous montrer, moi, comment en travaillant à mon ouvrage manuel je prie toujours. Je suis assis, Dieu aidant, après avoir fait tremper mes petites ramilles et tout en les tressant en une chaîne, je dis : aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grande bonté, et selon la multitude de tes miséricordes efface mon iniquité (*Ps.* 50, 1). Cela n'est-il pas une prière ? Oui répondirent-ils ». — Et il leur dit : « Quand donc je reste une journée entière à travailler et à prier, je gagne plus ou moins seize (νουμία) deniers ; j'en donne deux (au mendiant qui vient) à ma porte ; des autres je vis. Et celui qui a reçu les deux deniers, prie pour moi pendant que je mange ou que je dors. Et (comme cela) par la grâce de Dieu se réalise pour moi la prière ininterrompue » (*Alph.* Lucien, n. 1).

C'est, en somme, la perpétuelle oraison obtenue par collaboration (14) ; ce principe, qui est celui de notre adoration ou du rosaire perpétuels, inspira le fondateur des Acémètes (15).

Mais cette solution ne devait pas satisfaire tout le monde, ni beaucoup de monde parmi la gent monacale : c'est à *chacun* que le Seigneur dit qu'il faut prier toujours, et non pas seulement à l'Eglise ou à des personnes morales telles que des monastères ou des confréries. Et puis, c'est là toujours de la prière vocale, avec tous ses inconvénients et ses distractions presque inévitables. La doctrine de saint Thomas au sujet de celle-ci (2a 2 æ, q. 83 a. 13 : *Utrum oratio debeat esse attenta*), est sans doute bien consolante pour nous qui mettons les deux premiers effets de l'oraison, le mérite et l'impétration bien au-dessus du troisième, la « réfection spirituelle de l'esprit » ; mais pour

(14) Par collaboration successive. La collaboration simultanée, telle que l'imagina par exemple saint Julien Saba (Théodoret, *Hist. Relig.* II, PG 82, 1309 BC) mérite aussi d'être signalée, parce qu'elle a pour but de rendre possible une prière plus longue, en partageant les fatigues.
(15) v. *Dict. Spir.*, art. *Acémètes.*

les moines, pour les hésychastes, c'est l'union actuelle et consciente à Dieu qu'ils croyaient devoir poursuivre surtout. « Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio » (s. Thomas, *l. c.*). Ce qu'ils ambitionnaient c'est la perpétuité de la *tertia attentio qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quae quidem est maxime necessaria* ; *et hanc etiam possunt habere idiotae* ; *et quandoque in tantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur* (*l.c.*, in corp. fin). Et saint Thomas renvoie à Hugues de Saint-Victor (*Lib. de modo orandi*, cap. 2 a med.). Il aurait pu citer maints orientaux ; surtout (et peut-être uniquement) des *moines* orientaux.

En dehors des moines, ou de ceux qui écrivent à l'usage des moines, tels que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, on a compris généralement les versets du N. T. concernant la prière perpétuelle dans le sens que leur avait donné Origène dans son traité de l'oraison, qui est, en Orient, le premier traité sur ce sujet (*de Or.* n. 12) ([16]). Pour Origène, les œuvres bonnes et l'observation des commandements de Dieu n'interrompent pas la prière. « Celui-là prie sans cesse qui unit la prière aux œuvres nécessaires et les œuvres à la prière. Ainsi seulement nous pouvons considérer comme réalisable le précepte de prier sans cesse. Il consiste à envisager toute la vie du saint comme une seule grande prière, dont ce que nous avons coutume de nommer prière n'est qu'une partie » ([17]). Cette doctrine du plus grand d'entre les exégètes de langue grecque deviendra celle du plus grand des latins, saint Augustin ([18]) et du premier parmi les syriens, Aphraate ([19]). Encore faut-il bien l'entendre, car elle est susceptible elle-même de nuances diverses. Selon elle, la vie des chrétiens comprend deux séries de temps : des moments de prière explicite, c'est-à-dire où l'on ne fait rien d'autre que de prier ; et des moments de prière implicite (peu importe le mot) où l'on fait des œuvres bonnes qui sont encore une prière. Mais dans quelle proportion les deux éléments doivent-ils se trouver entre eux ? Origène dit qu'il faut *prier* trois fois par jour ; plus tard s'est développée la discipline des sept heures canoniales. Avant cette fixation il y a eu bien des flottements ; et après encore, la plupart des saints ont cru devoir prier explicitement beaucoup plus

([16]) PG 11, 452.
([17]) Traduction d'A. Hamman, dans *Prières des premiers chrétiens*, n. 399.
([18]) Augustinus, *De Haeresibus* LVII, PL 42, 40.
([19]) Cfr. Aphraate, *Demonstr.* IV, 14-17.

de sept fois. Et puis quelle durée doivent avoir ces moments privilégiés de prière ? Et surtout, quelle influence psychologique doivent-ils avoir sur les moments de travail, pour que ceux-ci méritent d'être vraiment considérés comme temps de prière implicite ?

Quand saint Basile (ou quelqu'un sous son nom) dit à ses ascètes : προσευχῆς καιρὸς ἔστω ἅπας ὁ βίος ([20]), il se rappelle sans doute l'exégèse d'Origène, mais il est loin de se contenter pour ses moines de trois ni même de sept temps prescrits, comme si hors de là il suffisait de s'abandonner aux occupations extérieures sans nul souci de la prière. Ce qu'il faut interrompre, c'est la psalmodie et l'agenouillement, non pas la prière. Sur ce point, le *Sermo de renunciatione saeculi* pourrait être de saint Basile, quand il recommande d'avoir « des prières secrètes, que Dieu voit en secret et récompensera au grand Jour » ([21]). Et puis la meilleure exégèse de l'Ecriture et des Pères, n'est-ce pas celle que d'autres Pères ont donnée par leur *vie* ? Or, si les *Vitae Patrum* excluent consciemment tout messalianisme, elles ne rejettent pas pour autant des anecdotes que nous serions tentés de regarder comme suspectes de cette hérésie. Ainsi l'abbé Apollo de Scété « ne faisait aucun travail manuel, mais il priait tout le temps en répétant : J'ai péché comme homme ; Toi, comme Dieu, aie pitié ». Il est vrai qu'il avait à rattraper quarante ans de vie passée sans nulle prière (*Alph.* Apollo, n. 2).

Tel n'était pas le cas de tous les moines de ce monastère palestinien, dont l'abbé écrivit un jour à saint Epiphane : « Grâces à vos prières nous n'avons pas négligé nos heures canoniales ; nous nous sommes fidèlement acquittés de l'office de tierce, de sexte, de none et de vêpres. Mais l'évêque de Chypre leur manda un blâme : De toute évidence vous négligez les autres heures du jour que vous passez sans prier. Le véritable moine doit sans interruption avoir dans son cœur l'oraison et la psalmodie » (*Alph.* Epiph., n. 3). Les *Verba Seniorum* (V. lib. XII, n. 6) ([22]) traduisent un peu autrement : « Le vrai moine doit prier sans interruption ou *du moins* psalmodier en son cœur ». Ce libellus 12 que nous venons de citer contient bien d'autres exemples dans le même sens. Il commence, comme il se doit, par celui de saint Arsène, le modèle idéal de l'hésychaste : « On disait de l'abbé Arsène que le samedi soir, aux premières vêpres du dimanche, il se mettait

([20]) *Sermo asceticus* I, n. 4, PG 31, 877 A.
([21]) *De renuntiatione saeculi*, n. 2 ; Garnier II. I., p. 293 C, PG 31, 645 A.
([22]) PL 73, 941 D.

debout, dos au soleil, levait ses mains au ciel et priait jusqu'à ce que le dimanche matin le soleil levant lui éclairât le visage. Alors il s'asseyait (*Ibid.*, n. 1, = *Alph.* Arsène, n. 30). Ce qui ne signifie pas que les autres jours il se couchât comme tout le monde pour dormir son saoûl : à son avis il devait suffire à un moine de dormir une heure, s'il était un lutteur (*Alph.* n. 13). Lui, de fait, au témoignage de l'abbé Daniel, passait les nuits à veiller ; « le matin seulement, cédant à la nature, il disait au sommeil : Viens ça, mauvais serviteur ; et en prenait un peu, assis ; après quoi il se levait sans retard » (*Alph.* n. 14). Le jour il travaillait inlassablement à sa chaîne — en priant sans cesse, comme le montrent les incessantes larmes qu'il versait (*Alph.* n. 41).

Cet exemple du grand champion de l'hésychia avait plus de poids aux yeux des hésychastes que toutes les exégèses verbales. Malheureusement nous ne savons pas quelles prières il disait, parce qu'il cachait scrupuleusement le secret de sa *politeia*. Qu'il eût sa méthode, sa formule, il y a tout lieu de le penser, d'après ce que nous savons de beaucoup de ses pareils. Ce devait être, avant tout, une prière « catanyctique », puisqu'il est l'inégalable parangon du *penthos*. Ceux qui après lui parleront de la prière, pourront s'autoriser de lui pour dire par exemple, avec le célèbre Isaïe : « Force-toi à faire de nombreuses prières ... » ([23]). Ou avec Hyperechios : « La mesure de prière pour un moine, c'est (de prier) sans mesure » (*Hyperech. Sent.*, 95) ([24]). Finalement quelqu'un a frappé une de ces sentences péremptoires qui ne s'oublient plus : « Si un moine prie seulement au temps où il est debout pour la prière, un tel homme ne prie pas du tout » ([25]). Plus court : Prier seulement aux heures de prière, c'est ne pas prier du tout ([26]).

Si tous ceux-là admettaient la prière implicite, selon la tradition remontant à Origène, ils semblent cependant s'en être méfiés, ou s'en être contentés à contre-cœur, comme d'un pis-aller qu'il valait mieux restreindre le plus possible. Et où est la limite du possible ? Tel croyait l'avoir atteinte : « il s'appelait Paul, et vivait à Phermé. Sa

([23]) Logos 4, AUGOUSTINOS, p. 14, 13.
([24]) PG 79, 1482 D.
([25]) EVERGETINOS IV, chap. 8, 1861, p. 45, col. 2.
([26]) Cfr. le mot (cité par H. BREMOND en tête du vol. VII *La métaphysique des saints*, Paris 1929) : « Dieu se plaît peu aux prières qui finissent ». HAMON, *Traités de piété* II, p. 19.

politeia consistait en ceci : il ne touchait à aucun travail, à aucune affaire ; il n'acceptait rien de personne, hormis de quoi manger. Son œuvre à lui, son ascèse, c'était de prier sans interruption. Il s'était fixé 300 prières ; et pour les compter, il commençait par ramasser 300 cailloux qu'il portait sur lui ; et à chaque prière il en jetait un. Cet homme rencontra un jour saint Macaire le Citadin, et lui dit : Abbé, j'ai de la peine. Macaire le força à en dire la cause. En voici ce qu'il dit : « Dans un village demeure une vierge qui pratique l'ascèse depuis trente ans. A son sujet, on m'a raconté que sauf le samedi et le dimanche elle ne goûte aucune nourriture. Toute l'année, semaine après semaine elle passe cinq jours sans manger et fait sept cent prières (par jour). En apprenant cela, j'ai perdu toute complaisance en moi, parce que je n'ai pas été capable d'en faire plus de trois cents ». La vieille version latine (PL 73, 122 C) ajoute : moi qui ai été créé homme avec les forces physiques que cela comporte ». (*Hist. Laus.*, chap. 20). Là-dessus Macaire lui fait une bonne leçon, qu'il vaudra la peine de méditer. Lui-même, d'ailleurs, Macaire le Citadin, nous révèle qu'il fait cent prières par jour. Faut-il rappeler les milliers « d'adorations » que faisait sur sa colonne saint Syméon Stylite ? « Tantôt, il se tient debout très longtemps ; tantôt il s'incline de nombreuses fois, pour offrir à Dieu son adoration. Et alors beaucoup de spectateurs comptent ces adorations. Une fois, un de ceux qui étaient avec moi — c'est Théodoret qui parle — en avait compté mille deux cent quarantequatre ; mais alors il s'embrouilla et cessa de compter » (PL 74.106 D sv). « Et chaque fois qu'il s'incline, il amène le front tout près des orteils ». Théodoret raconte ce qu'il a vu.

Longtemps après, Jean Mosch nous raconte une histoire qui prouve que l'on ne se contentait pas d'admirer ces performances. Ce que fit le romain Christophe, moine de saint Théodose en Palestine, beaucoup d'autres ont dû essayer de le faire à leur manière, et selon leurs moyens. Après s'être fait « beaucoup prier », nous dit un nommé Théodule, Christophe, « sachant que je l'interrogeais pour le bien de mon âme, me répondit : « Mon enfant, quand j'ai renoncé au monde, je ressentais beaucoup d'ardeur pour la vie monastique ; le jour, je m'employais selon la règle, et la nuit je me retirais dans la grotte où reposent saint Théodose et les autres Pères, pour prier. Et quand je descendais dans la grotte, je faisais à Dieu cent génuflexions à chaque degré. Or il y a dix-huit degrés. (N. B. c'est encore comme cela aujourd'hui). Et quand j'avais descendu tous les degrés, je restais là

jusqu'à ce que le signal eût retenti ; alors je me rendais à l'office. Après donc que j'avais mené cette vie pendant dix ans, dans le jeûne, la stricte continence et le travail, je descendis une fois, selon mon habitude, dans la grotte ; et après avoir accompli les génuflexions en descendant les degrés, alors que j'allais arriver sur le sol de la grotte, je suis pris d'extase et je vois tout le sol de la grotte rempli de cierges : les uns étaient allumés, et pas les autres. Je vois aussi deux hommes portant des chlamydes, vêtus de blanc et disposant les mêmes cierges. Je leur dis : Pourquoi avez-vous disposé ces cierges et ne nous laissez-vous pas descendre et prier ? Ils me répondirent : Ce sont les cierges des Pères. Je leur demandai encore : Et pourquoi les uns sont-ils allumés et non les autres ? Ils me répondirent : Ceux qui voulaient ont allumé les leurs. Alors je leur dis : s'il vous plaît, le mien est-il allumé ? Ils me dirent : Prie et nous l'allumerons. Alors je leur dis aussitôt : Prier ? et jusqu'à maintenant qu'ai-je fait ? Et en disant ces mots je revins à moi, et me tournant je ne vis plus personne » (*Pré Spirituel*, chap. 105) ([27]). La suite n'intéresse pas notre sujet.

Ces quelques témoignages suffiraient à démontrer que, en dehors de tout messalianisme, la tendance à donner le plus de temps possible à la prière explicite, à la prière vocale ou aux gestes de prière, s'affirme nettement dans la spiritualité monacale. Un principe à la fois sage et énergique résume tout ; nous en trouvons l'expression dans la *Vie de sainte Mélanie la Jeune*, ([28]) : « Blessée qu'elle était de l'amour divin ..., elle aurait voulu s'enfermer dans une cellule et ne plus rencontrer absolument personne ; mais vaquer à l'oraison et au jeûne sans interruption. Cela étant impossible, à cause que beaucoup trouvaient profit dans son enseignement inspiré, et venaient pour cela la déranger, elle ne le fit pas ; mais elle se fixa des heures, connues (de tous), qu'elle employait à faire du bien aux visiteurs qu'elle recevait ; les autres heures elle les consacrait toutes à converser avec Dieu par l'oraison et à accomplir l'œuvre spirituelle ».

La règle de l'oraison, c'est donc *non pas de se fixer un minimum de prière pour pouvoir donner tout le reste du temps à d'autres occupations ; mais de déterminer le maximum de temps que l'on accordera aux œuvres extérieures, pour revenir tout aussitôt à l'oraison.*

([27]) Trad. ROUET DE JOURNEL, *Sources chrétiennes* 12, p. 150 sv.
([28]) Editée par le cardinal RAMPOLLA DEL TINDARO, Rome, 1905, n. 32.

3. Etat de prière

Cependant aucun de ces grands priants, ni même le plus obtus des Euchites, ne pouvait prétendre prier sans interruption au moyen de ces oraisons multiples. Entre les heures de son office, il restait des intervalles sans prière. Syméon Stylite lui-même devait accorder un minimum de temps au sommeil et aux autres nécessités naturelles. Saint Arsène dormait au moins une heure. Sans compter que, selon la classique parole de saint Antoine, l'arc trop tendu se rompt ; et que pour éviter ce désastre, il faut quelquefois se détendre et se récréer. Et tout cela constitue des distractions. La psalmodie elle-même (si étonnant que cela nous paraisse) entraîne presque fatalement des distractions qui interrompent l'attention à Dieu. D'aucuns vont jusqu'à dire, ou à supposer sans même croire qu'il soit nécessaire de le dire, que la psalmodie, de sa nature, empêche l'oraison véritable, comme toutes les autres bonnes œuvres qui demandent une grande application d'esprit.

C'est dans ce sens que saint Maxime le Confesseur se fait objecter par un novice : « Et comment l'intelligence peut-elle prier sans interruption ? Car dans la psalmodie, dans la lecture, dans nos relations avec les gens et dans nos services, nous la distrayons en beaucoup de pensées et de considérations ». Maxime va démontrer que toutes ces occupations ne rendent pas la prière impossible ; mais lui aussi mettra sur le même pied la psalmodie et les autres obstacles apparents à la prière : « La Sainte Ecriture ne commande rien d'impossible. L'Apôtre lui-même psalmodiait, lisait et servait ; et il priait sans cesse. C'est prier perpétuellement que de maintenir son esprit avec grand respect et amour attentif à Dieu, suspendu toujours à l'espérance en Lui ; que de se confier à Lui en tout, dans les œuvres comme dans les événements » (*Lib. Asceticus*, n. 25) ([29]). Maxime ne songe pas un instant à nier la difficulté inhérente à la récitation de longues formules, comme au travail intellectuel ou manuel. Il la connaît par expérience, et par l'enseignement de ses maîtres. Lorsqu'il lisait, par exemple, dans Evagre le Pontique cette sentence que tous les moines orientaux connaissaient, parce qu'elle avait trouvé sa place, une place d'honneur, dans les Apophthegmes des Pères (*Alph.* Evagre, n. 3) : « C'est

([29]) PG 90, 929 D, 932 A.

une grande chose que l'oraison sans distraction ; une plus grande encore que de psalmodier sans distraction » (*Pract.*, I, 41) ([30]), il n'avait garde d'entendre cette assertion dans le sens d'une supériorité de la psalmodie sur l'oraison, parce qu'il savait aussi, par le même auteur, que « la psalmodie appartient à la sagesse multiforme ; tandis que l'oraison est le prélude de la gnose immatérielle et uniforme » (EVAGRE, *De Or.*, 85).

Or la multiplicité fait obstacle à la contemplation de Dieu qui est identiquement l'oraison. C'est ce que dit encore Evagre, en des formules très nettes, dans le traité de l'oraison que les moines byzantins lisaient sous le nom de saint Nil (chap., 55-57) ([31]). Du reste un des auteurs spirituels les plus classiques l'explique plus clairement encore. « Quelque passage du Psaume nous vient-il à l'esprit, insensiblement il se dérobe ; et l'âme glisse inconsciemment et comme ébahie à un autre texte de l'Ecriture. Elle se met à le méditer ; mais elle ne l'a pas encore pénétré à fond, qu'un texte nouveau surgit dans la mémoire et chasse le précédent. Sur ces entrefaites, un autre survient : nouveau changement ! L'âme roule ainsi de psaume en psaume, saute de l'Evangile à Saint-Paul, de celui-ci se précipite aux Prophètes, de là se porte à des histoires édifiantes. Inconstante et vagabonde, elle est ballottée de çà et de là par toute l'Ecriture, impuissante à rien écarter ni retenir à son gré, à rien pénétrer, rien approfondir, rien épuiser ; elle ne fait que toucher et effleurer les pensées simples sans en produire ni s'en approprier vraiment aucune. Toujours en mouvement, toujours errant à l'aventure, même dans le temps de la synaxe elle s'éparpille en sens divers comme en proie à une sorte d'ivresse ; et nous ne nous acquittons jamais de notre office comme il faudrait ». (Jean Cassien, *Conférences* X, c. 13) ([32]).

Toute cette doctrine se résume dans une expression que Cassien cite quelques lignes plus loin ; et il la tient d'Evagre : l'oraison est un *état* : « orationis status » (*l.c.*, c. 14). Voilà ce qu'il s'agit de comprendre. Le mot κατάστασις a une longue histoire dont il nous faut indiquer quelques jalons. Ce n'est que secondairement qu'il a pris le sens indifférent de notre « état ». Primitivement il a une nuance favorable, que ne comporte pas le latin « status », et le français « état » seulement dans

([30]) Cfr. bibliogr. : EVAGRE.
([31]) PG 79, 1185 C ; 1177 D, 1180 A.
([32]) Trad. de DOM E. PICHERY, *Sources Chrétiennes* 54, p. 94.

des locutions telles que « mettre ou remettre en état », « être en état de ... ». Le petit *Lexicon graeco-latinum manuale* de E.-F. Léopold ([33]) le glose exactement par « collocatio rei in sua sede » ; par suite, c'est mise en ordre au sens actif ; et puis au sens passif et duratif : ordre, stabilité, tranquillité, fermeté dans un *état* conforme à la nature, à la loi, à la perfection. Protagoras a écrit un traité περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, sur lequel les érudits font diverses conjectures ; nous pouvons le noter à titre de curiosité, parce que nos auteurs spirituels parleront eux aussi, volontiers, de la « condition initiale » de l'homme, mais dans un sens qui ne devait pas correspondre à celui du sophiste abdéritain. Aristote (*Eth. Eudem.*, l. VI, cap. II, 6 et 7), oppose les καθεστῶτες aux enfants et aux bêtes ; « entre le méchant imbécile et le sage bien pondéré, il y a la même différence qu'entre l'enfant et l'animal d'une part et l'homme καθεστώς d'autre part ». L'enfant et l'animal sont à la merci de leurs instincts ; le sage ne se laissant pas tromper par les apparences, mais se guidant par la raison, aura une assiette ferme, un tempérament rassis, une attitude constante. Un « état » ne saurait être passager : il participe aux conditions de l'habitude ou de l'habitus ; c'est une ἕξις (cf. Clem. Alex. *Strom.*, II, 133) ([34]) ; il dure jusqu'à ce qu'un événement important vienne le modifier, par exemple le passage de la vie temporelle à la vie éternelle (Clem. Al. *Eclogae propheticae* 56, 3) ([35]) ; selon l'origénisme, il y a l'état angélique, l'état humain, l'état diabolique, changeables, mais difficilement changeables ([36]).

Cette nuance de stabilité, de tranquille possession, s'explicite souvent en une épithète, telle que εἰρηνική, paisible, pacifique (cf. Nil, *Discours ascétique*, n. 21) ([37]), ou par l'adjonction d'un autre substantif, par exemple, κατάστασις καὶ πραότης (Ammonas) ([38]). Mais le mot *catastasis* sans plus suffit à exprimer ce sens, par exemple dans Ammonas encore (*l. c.*, p. 405, 12) : « cheminer dans la voie de Dieu avec catastasis ». Et cette devise a été transcrite sous le nom de son auteur

([33]) Leipzig 1917.
([34]) STAHLIN II, p. 186, 19 sv.
([35]) STAHLIN III, p. 153, 6 ; cfr. COSMAS INDICOPL. V, PG 88, 300 A, 301 B, 313 D ; VI, col. 323 B, 337 A.
([36]) ORIGÈNE (ou plutôt Evagre), *In Prov.* XVII, PG 17, 197 B : EVAGRE, *Cent.* III, 17 ; 29-40, etc.
([37]) PG 79, 748 A 0 n. 41, col. 769 D ; n. 72, col. 805 B ; AMMONAS PO XI, p. 485, 16.
([38]) *L. c.* p. 466, 13.

dan les Apophthegmata Patrum (n. 6). De même dans l'abbé Isaïe (39) qui explique très à-propos : « Le vin fermente dans ses débuts : il est l'image de la jeunesse : elle (ou il) s'agite tant qu'elle n'a pas pris de l'âge et de la consistance (καταστᾳθῇ). Le vin ne se fait pas, à moins d'y ajouter de la chaux vive et du levain en quantité mesurée ; et de même est-il impossible que la jeunesse progresse dans (l'abnégation de) la volonté propre, à moins de recevoir le levain de la part de ses Pères selon Dieu ; et on la guide sur la route, jusqu'à ce que Dieu lui fasse la grâce de voir. On laisse le vin en cave jusqu'à ce qu'il s'apaise (καταστᾳθῇ) ; et tout ainsi, sans hésychia, sans austérité, et sans toute espèce de travaux selon Dieu, il est impossible d'arriver à la *catastasis* » (40). Saint Dorothée en particulier emploie ce terme très fréquemment ; mais chez lui la durée de *l'état*, paraît déjà plus restreinte : c'est tantôt le degré de la vie spirituelle ; tantôt la disposition sentimentale ou morale de l'âme ; tantôt simplement l'apaisement d'une émotion (p. ex., *Doctrina* 17, n. 2) (41) ; bref, un « état d'âme » dans le sens très élastique que nous donnons actuellement à cette expression. Mais Dorothée, volontairement ce semble, s'en tient à la psychologie et à la morale ascétique sans se permettre de toucher à la mystique. Il parle fort peu de l'oraison, et ne donne à son sujet que des conseils élémentaires.

Longue comme la vie, ou si courte qu'on la veuille, la *catastasis* ne saurait consister en une série d'*actes*. L'acte humain requiert une intervention de la volonté chaque fois qu'il se produit, et met en exercice une faculté de l'âme, intelligence, mémoire, appétit ; l'état peut exister sans mise en branle d'aucune puissance ni psychique, ni physique. La continuité des actes de prière est une contradiction dans les termes ; et leur répétition fréquente produit inévitablement une fatigue. Double raison pourquoi il serait vain et désastreux de chercher l'oraison continuelle dans la ligne du nombre, de la quantité, — ce sera nécessairement une quantité *discrète* ou discontinue. Le recours à ce moyen en vue de l'habituelle union à Dieu ne peut donc pas suffire, encore qu'il puisse avoir une grande efficacité. Seul, il aboutira plus aisément à un état de contention et de lassitude, sinon de dérangement cérébral,

(39) Logos 12, AUGOUSTINOS, p. 71.

(40) Transcrit en syriaque, le mot grec n'a plus guère le sens neutre d'*état* ; mais presque toujours celui de bon ordre, remise en ordre, et même ordination ou sacre.

(41) PG 88, 1801 C.

qu'à l'état d'oraison qui est éminemment paisible et réconfortant, même pour le corps.

Il faut donc autre chose, dans la ligne de la qualité ou de l'habitus. Il faut donner à l'âme une disposition habituelle qui de quelque façon mérite le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment. Cette prière implicite, qui est comme un acte primus proximus, toujours prompt à devenir prière explicite, s'appelle de divers noms, selon les écoles de spiritualité, mais celles-ci sont d'accord sur le moyen général de l'acquérir. C'est, selon l'enseignement traditionnel le plus ferme, la *praxis*, c'est-à-dire l'ascèse. L'oraison vocale devra s'insérer dans un ensemble d'exercices et de vertus qui comprennent la vie tout entière dans toutes ses manifestations. C'est ce que n'ont pas compris les messaliens stricts, et eux seuls. Sauf ceux-là (et y en eut-il vraiment, en théorie ? car dans la pratique bien des gens, à toute époque, se comportent comme si la prière, peu ou prou, suffisait sans aucun autre effort ou mortification), sauf les messaliens stricts, les auteurs spirituels orientaux inculquent la nécessité de l'ascétisme avec une unanimité impressionnante, pour tous ceux qui désirent sincèrement avancer dans les voies de l'esprit, et jusqu'à ce qu'ils soient parvenus au sommet. Une fois atteint ce sommet, qui est l'état de perfection, l'état d'impassibilité, l'état primitif, l'état de paix, l'état d'oraison, la question se posera : faut-il encore se livrer à la mortification ? Cette question ne nous intéresse pas pour le moment. Ce qu'il nous faut exposer maintenant, ce sont les opinions émises à propos de cet état d'oraison ; sur ses traits essentiels et sur les moyens de l'acquérir.

4. Avant Evagre

Sur ces points, il existe une assez grande différence de vocabulaire, parce que les présupposés philosophiques diffèrent selon les milieux. Avant que la langue ascétique adoptât de plus en plus généralement les catégories néoplatoniciennes, la conviction des ascètes s'affirmait en des termes plus simples, tirés principalement de la Sainte Ecriture ou du parler commun, moyennant des métaphores facilement intelligibles. A la base de tout il y a la vérité que tout le monde lisait,

par exemple, dans la sixième béatitude : Bienheureux ceux qui sont purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu.

Dans les écrits des Pères Apostoliques, ce verset n'est jamais cité, pour la bonne raison qu'il n'y est jamais non plus question de contemplation, ni d'oraison perpétuelle ; ce qui ne prouve pas du tout que ces choses n'existaient pas, mais seulement que la nécessité de discuter à leur sujet ne s'imposait pas. La prière dont ces Pères ne manquent pas de parler souvent, c'est la prière d'intercession mutuelle, et surtout la prière commune, *une*, de la communauté comme telle (cf. Ign. d'Antioche, *Ad Magn.*, 7, 1). La prière individuelle quant à celui qui la fait, apparaît elle-même merveilleusement universelle quant à ceux pour qui elle se fait, comme lorsque saint Polycarpe, au moment de son arrestation, demande et obtient des policiers impériaux le temps de prier à son aise. Alors, « il pria debout, tellement plein de la grâce de Dieu, que deux heures durant il ne put se taire et que les auditeurs furent dans la stupéfaction ; beaucoup même se repentirent d'avoir marché contre un aussi religieux vieillard ». Or, dans sa prière, Polycarpe fit alors mémoire « de tous ceux qu'il avait jamais rencontrés (dans sa longue vie de quatre-vingt six ans), petits et grands, illustres ou inconnus, et de toute l'Eglise catholique de l'univers » (*Martyrium Polyc.*, VII, 2.-VIII, 1). On souhaiterait que tous les priants et tous les auteurs de traités sur l'oraison à travers les siècles eussent imité et proposé à l'imitation cet exemple du grand disciple de saint Jean.

Cependant le Pasteur d'Hermas, sans citer lui non plus le verset sur la vision de Dieu promise aux cœurs purs, a l'air d'y faire allusion quand il écrit en tête de ses *Mandata* : « Si vous observez (ces commandements), si vous réglez sur eux votre conduite et les accomplissez avec un cœur pur, le Seigneur vous donnera tout ce qu'Il vous a promis » (*Vis.*, V, 7) (42). Quoi qu'il en soit, ce deviendra bientôt un lieu commun de la littérature ascétique d'affirmer que l'état supérieur de perfection présuppose l'observation des commandements.

Saint Irénée exprime la même idée quand il écrit que Dieu « accorde même à ceux qui L'aiment la grâce de Le voir », comme l'ont prédit les Prophètes, et comme le promet le Seigneur en personne (*Mt.*, 5, 8). Il vaut la peine de noter le contexte de cette déclaration : « Selon sa Majesté et selon son admirable gloire, nul vivant ne verra

(42) Funk, p. 468.

Dieu (*Exode*, 33, 20) ; mais selon sa dilection et sa philanthropie, selon sa toute-puissance, Il se fait voir de ceux qui L'aiment. Non pas du tout que l'homme puisse de ses propres facultés parvenir à cette vision de Dieu ! C'est Dieu qui se fait voir de sa seule initiative, de qui Il veut, quand Il veut et de la façon qu'Il veut » (*Adv. Hær.*, IV, 20) (43). On ne saurait se mettre trop en garde contre l'oubli de ce principe premier de toute mystique chrétienne. Car, sans lui, on retombe tout simplement dans le naturalisme, quelles que soient par ailleurs les réminiscences et même les observances chrétiennes dont on prend soin de l'entourer.

Sur la doctrine de Clément concernant l'oraison continuelle nous possédons une dissertation latine (44) : L'oraison continuelle n'est pas seulement une perpétuelle union d'intelligence avec Dieu, elle embrasse la vie du gnostique tout entière, c'est-à-dire dans toutes ses énergies et activités. C'est, comme dit Dom Békés, une oraison « existentielle » (*l. c.*, p. 94), c'est-à-dire une transformation totale de l'homme en serviteur de Dieu, par l'adoration, l'action de grâces, la pratique des commandements, les œuvres de charité. Cet *état* (car c'en est un à coup sûr), présuppose la purification de l'âme et de l'intelligence par la pratique des vertus et par la gnose de Dieu. C'est un état contemplatif : c'est la conformité au Logos, grâce à laquelle le gnostique « priera en tout lieu, non pas directement (ἄντικρυς) ni au vu des gens ; mais qu'il se livre à la promenade, à la conversation, au repos, à la lecture, aux œuvres qu'approuve la raison (logos), il prie de toute façon (*Strom.*, VII, 49, 6-7) (45). Le mot ἄντικρυς de cette phrase pourrait bien se rendre par « explicitement » ; Clément d'Alexandrie préconise, en somme, la solution du problème de la prière continuelle par la distinction entre prière implicite et explicite. L'état de prière continuelle se confond avec l'état de perfection. Il faut ajouter que pour Clément, c'est la grâce de Dieu qui opère cette transformation (Békés, p. 104).

Néanmoins une question se pose que Dom Békés ne traite pas. Nous pouvons la voir figurée dans ce fait : Clément nomme la prière toujours εὐχή ; une seule fois προσευχή, et il s'agit là de l'oraison dominicale. Le verbe προσεύχεσθαι est lui aussi très rare, et il a toujours

(43) PG 7, 1035 A.

(44) Gerardus Békés O. S. B., *De continua Oratione Clementis Alexandrini Doctrina*, *Studia Anselmiana* XIV, Rome 1942.

(45) Stahlin, p. 37.

le sens de demander pour soi ou d'intercéder pour les autres. Hasard ? Il ne semble pas. Et pas davantage question négligeable, puisque bientôt Origène la discutera sérieusement, en tête de son *De Oratione* : Quelle différence entre εὐχή et προσευχή ? Quand saint Basile dit : προσευχῆς καιρὸς ἅπας ὁ βίος, cela a-t-il exactement le même sens que la phrase presque identique de Clément : εὐχὴ γὰρ αὐτῷ βίος ἅπας καὶ ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν? (*Strom.*, VII, 73, I) ? C'est un autre fait que dans les Evangiles le mot εὐχή manque totalement ; et εὔχεσθαι tout autant. Dans les autres parties du Nouveau Testament εὐχή, très rare (*Actes* 8, 18 ; 21, 23), a le sens de vœu, sauf dans Jac., 5, 15, où certains manuscrits ont la variante προσευχή. Εὔχεσθαι, un peu plus fréquent, signifie presque toujours « souhaiter » ; dans le sens de prier, il y a seulement Jac., 5, 16 avec la variante προσεύχεσθαι. Dans *Actes* 26, 29 la Vulgate traduit justement par « opto apud Deum » ; et cet exemple rend moins évident le sens de prier dans 2 Cor., 13, 7 malgré la traduction habituelle.

De la sorte on peut se demander si Clément d'Alexandrie parle bien de la prière au même sens que l'Evangile avant lui, Origène et les moines après lui. Ce pur état psychique produit par la gnose est-il vraiment l'état d'oraison tel que l'entendront les disciples de ces simples chrétiens qu'étaient les Pères du désert ? Si oui, il faudrait admettre que ce n'est pas Origène qui a eu sur ceux-ci une influence décisive en cette matière capitale, mais Clément. En termes plus précis, n'y a-t-il pas une différence entre l'état gnostique tel que le décrit le philosophe alexandrin, et la κατάστασις τῆς προσευχῆς à laquelle aspiraient les ermites de Cassien et des *Vitae Patrum* ? Je crois cette différence aussi réelle que celle que Clément admet lui-même entre les gnostiques et les simples fidèles. Si ceux-ci ne peuvent pas parvenir à la gnose, ils ne peuvent pas davantage atteindre l'oraison continuelle. Leurs prières sont des actes, de demande surtout, mais de louange aussi, qu'ils adressent à Dieu en certaines circonstances. Entre ces moments de prière explicite les intervalles plus ou moins longs peuvent-ils devenir chez le simple fidèle un courant continuel d'oraison implicite ? Ce problème n'intéresse pas Clément. Il ne se préoccupe pas d'élever la vie chrétienne des humbles à une perfection qu'ils ne sauraient atteindre par la gnose, puisque de la gnose ils sont exclus.

Par un autre biais, la différence apparaîtra encore plus nettement : l'état de prière, selon Clément, est dans la ligne de l'ὁμιλία

νοῦ πρὸς θεόν ; aucunement dans la ligne d'une humble supplique à Dieu, alors que cependant dans l'Evangile les textes qui enjoignent la prière perpétuelle désignent la demande. L'état gnostique, chez Clément, est une « contemplation ininterrompue » (ἀδιάλειπτος θεωρία, cf. *Strom.*, VII, 80, 4) c'est un être-toujours-présent-à-Dieu (*Strom.*, VII, 35, 4) etc., ce n'est pas une perpétuelle supplication, ni une attitude habituelle de mendiant devant Lui. Il semble même que ceci soit positivement exclu, ou du moins volontairement omis par le philosophe alexandrin. Le gnostique ne cesse-t-il pas de demander quoi que ce soit à Dieu, puisqu'il est prêt à renoncer même au salut éternel ? (cf. *Strom.*, IV, 22, 136) (46).

La solution chrétienne du problème de la *prière* continuelle ne se trouve pas dans la ligne de la seule ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν ; sous peine d'en rester à une philosophie purement terrestre ou d'anticiper indûment la béatitude définitive du ciel, elle doit tenir compte aussi, et jusqu'au bout, de l'autre ligne, plus évangélique, plus humble en l'homme et plus honorable à Dieu, la ligne de la *petitio decentium a Deo*. Et de fait, nous verrons les ascètes du désert et leurs héritiers ignorer à peu près le vocabulaire de la gnose, de la contemplation et de l'apathia, tandis que leur oraison consistera essentiellement en une prière proprement dite, même chez les plus authentiquement mystiques d'entre eux. La « prière de Jésus » n'est-elle pas à la fois la plus ardente et la plus humiliante des supplications ?

5. Evagre

Le moine philosophe par excellence, au IVe siècle, c'est Evagre. Plusieurs écrivains spirituels classiques ont adopté ses catégories et son vocabulaire. Par ailleurs, son système se distingue par une clarté qui tient à sa tournure d'esprit assez géométrique, comme il s'en rencontre souvent chez les disciples des grands maîtres. Il y a donc avantage à commencer par lui.

La spiritualité qu'il représente est centrée résolument sur la contemplation au sens propre, c'est-à-dire non pas sur une perfection globale qui comprendrait *aussi* la contemplation, mais à l'insu de ceux qui l'enseignent ou qui la pratiquent. C'est sciemment et

(46) PG 8, 1345-8.

consciemment qu'elle vise la contemplation, en tant qu'intellectuelle, et qu'elle ordonne tout le reste, et même la pratique de la charité fraternelle, à cette fin, qui est le « suprême désirable ». La charité, même pour Dieu, se définit dans cette perspective. « La charité, c'est l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quoi que ce soit au monde plus que la connaissance de Dieu » (*Cent.*, I, 86). Cette définition nous surprend : l'amour ainsi défini semble moins se soucier de Dieu Lui-même que de cet élément psychique en quoi consiste la béatitude humaine : l'union de l'esprit à Dieu par la connaissance ou la contemplation, la gnose ou la théorie [47].

Nul n'a jamais élevé une critique au sujet de cette définition. Saint Maxime le Confesseur transcrit la phrase sans aucun changement de sens : « La charité est une disposition bonne de l'âme, en vertu de laquelle celle-ci ne met nulle chose au-dessus de la connaissance de Dieu » (*De char.*, I, 1). D'autres, sans la transcrire, en adoptent manifestement le présupposé : que la charité pour Dieu consiste à chercher l'union à Dieu et la béatitude qui en résulte. Ils appuient seulement moins que Maxime et Evagre sur l'aspect intellectuel de cette union. Ainsi Nicétas Stéthatos (*Cent.*, II, I), après avoir distingué dans la charité un commencement, un milieu et une fin ou perfection, dit de celle-ci : « c'est l'incoercible amour (ἔρως = désir) des dons

[47] Il est certain que les anciens, même Clément d'Alexandrie, malgré le passage ci-dessus cité qui servira un jour à étayer une spiritualité à tendance quiétiste (*Strom.*, IV, 22, 136, cfr. Fénelon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, opuscule inédit publié par le P. P. Dudon, Paris, 1930), ne se sont pas du tout préoccupés de cet « amour pur » qui fait abstraction du salut. C'est Clément qui a fourni à Evagre sa définition de la charité ; et non pas Origène, car le seul passage que cite de celui-ci à ce propos le P. M. Viller, *R. A. M.*, XI, p. 240, note 118, est tiré de ces « Selecta in Psalmos » que H.-U. von Balthasar a démontré appartenir à Evagre (*Die Hiera des Evagrius, Ztscft f. Kath Th.*, 63, 1939, p. 86-106, 181-206). « Celui là est l'ami de Dieu qui est pur de cœur, non point à cause des commandements, mais à cause de la connaissance (de Dieu) elle-même » (*Strom.* VII, 3 PG, 9, 424 B). L'amour pur, selon Clément et Evagre, ce n'est pas un amour qui se désintéresse de la béatitude, c'est un amour qui ne vise que cette béatitude, renonce à tout le reste, et serait prêt à renoncer au salut éternel, si, par une hypothèse d'une absurdité évidente, ce salut se trouvait en opposition avec la connaissance de Dieu, c'est-à-dire si ce salut était ailleurs qu'en Dieu. Mais sachant d'une certitude absolue que le bonheur humain ne peut se réaliser que par l'union cognitive avec Dieu, Clément et Evagre (et tous les anciens) croient aimer Dieu aussi purement que possible en aspirant très consciemment à cette connaissance béatifiante et en organisant toute leur vie en vue d'y parvenir.

surnaturels de Dieu et la naturelle convoitise de l'union à Dieu (et) du repos en Lui ». Contemplation de Dieu, charité parfaite, béatitude se confondent donc en un même état psychique, appelé, selon le point de vue, « état de paix » (εἰρηνικὴ κατάστασις) ou « état premier » (ἀρχικὴ κατάστασις), parce que c'est le retour à la condition initiale de l'homme. Tout cela ne demande pas plus de développement ici. Mais il faut nous arrêter davantage à une autre identité : cet état est identiquement l'*état d'oraison*, et l'expression d'oraison pure (προσευχὴ καθαρά), n'est qu'un autre nom du même.

Pour le comprendre, le mieux sera de partir des définitions que donne Evagre des formes de prières énumérées dans I Tim., 2, 1. « L'intercession est une demande offerte par les spirituels à Dieu pour le salut des autres » (*Cent.* Supplément 33). « L'εὐχή [48], c'est, venant d'une volonté bonne, la promesse de choses bonnes » (*Ibid.*, 32) ». La δέησις, c'est un entretien de l'esprit avec Dieu avec une supplication contenant une demande de secours au temps de la guerre et une demande de biens, avec confiance » (*Ibid.*, 31). La question se posera de savoir s'il y a possibilité d'oraison pure, dans la ligne de ces formes de prières. Pour Evagre, il ne semble pas, ni pour ceux qui ont hérité de ses doctrines. L'adjectif καθαρά, « pure » ne s'applique chez eux qu'à la προσευχή, l'oraison au sens spécial, qui se définit tout autrement : « L'oraison est un état de l'intelligence, destructeur de toutes les pensées de la terre » (*Ibid.*, 29). Et encore : « L'oraison est un état de l'intelligence qui ne se réalise que par la lumière de la Sainte Trinité » (*Ibid.*, 30) [49]. Si c'est un *état*, il va de soi que ni la *dèèsis* ni l'*enteuxis* ne le peuvent constituer, puisque ce sont des actes. Tout au plus pourront-elles peut-être s'y insérer, sans détriment pour l'*état*. C'est du moins une question à poser.

Les *états* jouent un grand rôle dans le système d'Evagre ; c'est par là qu'il approche le plus dangereusement, sinon fatalement, de l'origénisme hérétique. Il a la hantise des *degrés*, comme en général les auteurs spirituels (cf. Jean « Climaque », et le *Liber Graduum* Syriaque) ; mais les degrés de perfection sont pour lui des états réels, et non pas psychiques seulement ; ils classent les êtres intelligents selon la hiérarchie ontologique : anges, hommes, démons. On monte ou

[48] La version syriaque dit sans équivoque possible *nedrà* : vœu.
[49] Cfr. *Orient. Chr.* XXII n. 69, p. 117 et XXIV n. 73, p. 39.

l'on descend sur cette échelle des *êtres* suivant qu'on marche dans dans les voies de la gnose ou dans les voies de l'ignorance (*Cent.*, II, 79). Historiquement, c'est la condition angélique qui a précédé les autres ; elle, et le retour à elle, s'appelle donc *état premier* ou *initial* (III, 17, 61). Or à cet état premier appartient, par identité, la προσευχή, l'oraison pure et véritable. « Le moine devient ἰσάγγελος, l'égal des anges, par la véritable oraison » (*De Orat.*, 113). En dehors de tout origénisme, les innombrables lecteurs du *Traité de l'Oraison* ont entendu cela chacun à sa manière, ou à la manière de ses maîtres habituels. Ce mot de ἰσάγγελος ou ἀγγελικὸς est susceptible de bien des nuances, depuis le réalisme origéniste de ceux qui ne craignaient même pas de se dire ἰσόχριστοι, jusqu'à la simple métaphore de ceux qui parlent encore aujourd'hui de vertu angélique. Pour Evagre, en tout cas, l'état angélique égale l'état d'oraison ; on devient ange, en toute vérité, quand on possède la vision des anges ; car la gnose transforme réellement les intellects, en les faisant passer à un degré d'être supérieur. « Les anges voient toujours la face du Père qui est aux Cieux » (*Mt.*, 18, 10), et c'est aussi à quoi aspire, en ce monde, quiconque aspire à l'oraison véritable (*De Or.*, 114) De quelle nature est cette vision, il importe peu pour le moment ([50]).

Des Anges, Evagre parle très souvent ; et une des raisons, la principale peut-être, c'est précisément cette perspective de parvenir à les égaler par l'oraison-vision-contemplation. L'Angélologie est la clef de son système (comme pour saint Thomas). Les anges sont des intellects purs, pleins de « gnose » véritable (II, 7) ; l'intellectualité est leur marque, comme la convoitise celle de l'homme, et la colère celle des démons (I, 68). — Leurs corps — car ils en ont un — est lumière (III, 5). Rien en eux ne s'oppose donc à la contemplation : ils se nourrissent en tout temps de la θεωρία τῶν ὄντων (III, 4) ; mais ils possèdent surtout la « première contemplation spirituelle » (II, 61), c'est-à-dire celle de Dieu. Ce qui du Père est connaissable à une créature leur appartient (IV, 2). Leur gnose s'appelle Jérusalem Céleste ou Sion (V, 6), deux symboles de la vision de Dieu (cf. V, 21, 40, 88 et surtout VI, 49). Comme ils sont demeurés, contrairement aux hommes, dans l'état premier, ils continuent à posséder la « contemplation première », qui est celle de la Sainte Trinité (VI, 75). En un mot, ils sont dans la κατάστασις νοός : dans l'*état de pure intellectualité*.

([50]) Cfr. en attendant mon commentaire au chap. 114 du *De Or.*, *R. A. M.*, XV 1933, p. 145 sv.

Et l'homme les rejoindra dans cet état en acquérant l'*état d'oraison*, parce que ces deux noms désignent une seule et même réalité. « L'oraison est l'activité propre de l'intelligence ; autrement dit l'emploi le meilleur et adéquat de celle-ci » (*De Or.*, 84). La dignité de l'intellect (et l'intellect c'est l'homme, cf. *Cent.* I, 6) tient à ce que seul, de tous les être devenus, il est capable de la science de la Sainte Trinité. Il est en quelque sorte la fin de toute la création, puisque celle-ci a été construite tout entière en vue de faire connaître Dieu. Mais tandis que tout le reste ne peut que manifester à d'autres la toute-puissance et la sagesse divines, l'intelligence est image de Dieu, précisément par son aptitude à Le connaître, puisque toute connaissance suppose une ressemblance. Gnose de la Sainte Trinité et théologie : deux noms pour la contemplation suprême ; et un troisième nom de la même c'est : oraison véritable. Car « Si tu es théologien tu prieras vraiment ; et si tu pries vraiment, tu es théologien » (*De Or.*, 60). Le théologien, dans cette langue, ce n'est pas le scolastique ou le philosophe qui spécule sur la divinité ; c'est le mystique arrivé, par l'ascèse et par la contemplation spirituelle des êtres créés, à la vision de Dieu. N'avons-nous pas déjà lu que « l'oraison est un état de l'intelligence, réalisé seulement sous la lumière de la Sainte Trinité » ? (*Cent.* Suppl., 30). C'est pour cette raison que revient si souvent l'expression ἐν καιρῷ προσευχῆς = au temps de la prière.

L'état d'oraison, c'est donc l'état premier, l'état d'intellect, l'état de pure intellectualité, l'état angélique, l'état pacifique. Quand l'intelligence prend conscience de cet état, elle se voit elle-même, et en se voyant elle-même, elle voit Dieu *in speculo*. Un chapitre du *Practicos* résume cette doctrine : « Quand l'intelligence se sera dépouillée du vieil homme et aura revêtu l'homme (nouveau) de la grâce, alors elle verra son état propre au temps de la prière, semblable au saphir ou à la couleur du ciel, état que l'Ecriture appelle aussi *lieu de Dieu*, et qui fut vu des anciens sur le Mont Sinaï » ([51]).

Cette rédaction, Evagre la répète à peu près littéralement dans quatre ou cinq de ses écrits ([52]) : signe du prix qu'il y attachait.

Seulement, est-ce là la solution du problème de l'oraison continuelle ? Il faudrait pour cela que cet *état* de prière, une fois acquis,

([51]) *Practicos* 70, PG 40, 1244 A. Cfr. *Exode* 24, 9 ss.
([52]) Bousset, *Apophthegmata*, p. 286.

persistât sans défaillance. Il ne semble pas que ce soit possible, ni en soi, ni selon la pensée d'Evagre. Ce καιρὸς προσευχῆς, où se réalise la κατάστασις προσευχῆς, en limite aussi la durée. Aucun maître spirituel n'a jamais enseigné que l'expérience mystique la plus haute puisse durer longtemps. Il y aura bien, à une époque tardive, des visions qui se prolongent, s'il faut en croire les biographes, des heures, des jours et même des semaines (S. Sabas le Jeune, mort en 1349, en eut une de quarante jours) ([53]). Mais de tels phénomènes n'ont rien à voir avec le commandement évangélique de prier sans cesse ; et si les anciens spirituels avaient seulement pu penser à quelque chose de cette espèce, ils ne l'auraient certainement pas proposé à l'imitation ou à l'ambition de tout le monde. Or, l'oraison continuelle est pour tout le monde. Les messaliens avec leur Grand Charisme inamissible se reconnaîtraient peut-être dans un état mystique devenu l'ordinaire de la vie ; mais ni Evagre ni l'ensemble de ses partisans ne sont messaliens.

6. Deux sortes d'oraison pure.

Nous avons laissé de côté un dernier concept dont l'analyse nous conduira plus près de la solution ; c'est le concept d'*oraison pure*. Il nous ramènera des abstractions philosophiques évagriennes dans la vie réelle des ascètes simplement chrétiens. Car sous cette dénomination identique se cache plus d'un sens. L'expression est tellement fréquente dans la littérature spirituelle grecque et syriaque, qu'on n'en finirait pas de donner des références ([54]). Dans la Sainte Ecriture (du moins dans le N. T.) elle ne se trouve pas matériellement ; mais on y trouve une doctrine sur la pureté de la prière. Celle du pharisien évidemment se souille elle-même en se pensant et en se prononçant ; et les auteurs spirituels ne manqueront pas d'y faire allusion (p. ex., Evagre lui-même, *Or.*, 102). Là, l'impureté vient de la suffisance, et du mépris pour autrui. Saint Paul recommande aux hommes de « prier en tout lieu, élevant des mains saintes (ὁσίους), sans colère ni διαλο-

---

([53]) Cfr. sa *Vie* par PHILOTHÉE KOKKINOS, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Anal. Hierosol. Stachyol.*, t. 5, p. 274, 20 ss.

([54]) Cfr. celles de M. VILLER dans *R. A. M.*, XI 1930, p. 251 notes ; auxquelles nous ajouterons pas mal d'autres, en en laissant sciemment de côté un grand nombre.

γισμός (I, Tim., 2, 8). Ailleurs (2 Tim., 2, 22) il parle de « ceux qui invoquent le Seigneur d'un cœur pur ». Là aussi donc, il s'agit d'une pureté morale. Le mot de ces textes qui aura le plus de retentissement, c'est « sans colère ni dialogismos ». Que la colère empêche la pureté de la prière, c'est un enseignement évangélique (Mt., 5, 24), ainsi glosé par Evagre : « Laisse ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis tu viendras et prieras sans trouble. Car la rancune aveugle la faculté maîtresse de celui qui prie et enténèbre ses oraisons » (*De Or.*, 21 ; cf. *Antirrh. Colère*, passim).

Quant à διαλογισμός, cela pourrait signifier simplement *discussion*, et même dispute. Pendant la prière, il ne peut s'agir que de discussion intérieure, d'« agitation de pensées » ([55]). C'est encore une mise en garde d'ordre moral. Mais ce terme permettra aux ascètes philosophes de raccrocher leurs théories à l'Ecriture. *Dialogismos*, plus souvent *logismos*, ont en effet aussi un sens philosophique ; et le concept d'oraison pure prendra une coloration différente suivant que les *logismes* à en exclure sont pris dans une acception purement morale ou qu'on leur donne une portée intellectuelle ; plus précisément : suivant que l'on exclut les pensées uniquement parce qu'elles souillent l'âme ou que l'on considère *toute* pensée comme un obstacle à l'oraison. Il y a, en effet, une pureté mentale, une pureté du νοῦς, et non pas seulement une pureté de l'âme. La pureté de l'âme permettra de faire des demandes et des intercessions à Dieu ; mais la προσευχή au sens propre ci-dessus défini et analysé exige quelque chose de plus : l'exclusion de tout concept, de toute multiplicité, de tout raisonnement ([56]).

C'est encore un *état*, et par excellence, non parce qu'il dure longtemps, mais parce qu'il exclut les *actes* ; son nom, nous l'avons déjà vu, c'est κατάστασις νοός, l'état de pure intellectualité ; ses qualificatifs : ἀνείδεος, sans figure ; ἄμορφος ou ἀμόρφωτος, sans forme ; ἀναίσθητος, non-sensible ; ἄυλος, immatériel ; γυμνός, dépouillé de tout ce qui n'est pas purement intellectuel ; ἀτύπωτος, sans nulle empreinte de choses créées ; ἀποίκιλος, sans multiplicité ; ἀπλανής, sans déviation; ou finalement ἀληθής, sans errement, c'est-à-dire véritable. Le traité de l'oraison de « Saint Nil », et d'autres écrits d'Evagre ou de son école, reviennent très souvent sur cet état, sur ses qualités, sur les moyens de l'acquérir. Nul cependant ne le fait davantage que

---

([55]) Trad. CRAMPON, *La Sainte Bible*, Paris 1928, p. 249.

([56]) Cfr. *De oratione*, 55-57, et commentaire dans *R. A. M.*, XV, p. 86 sv.

« Théodore d'Edesse », c'est-à-dire un inconnu qui a donné ce nom à une *Centurie* de teneur évagrienne ([57]). Sur l'oraison pure il ne tarit pas d'éloges, et il la veut perpétuelle (chap. 16), selon le précepte de l'évangile ; ou du moins « presque (σχεδὸν εἰπεῖν) incessante et ininterrompue » (chap. 60). Elle est « un rempart assuré, un port tranquille, la sauvegarde des vertus, la destruction des passions, le tonique (εὐτονία) de l'âme, le purgatif de l'intelligence, le repos des fatigués, la consolation des endeuillés ». Le plus grand éloge qu'il puisse en faire consiste à répéter en série toutes les définitions qui en ont été données : « L'oraison est commerce avec Dieu, contemplation des choses invisibles, occupation des anges, essor du bien, substance des choses espérées (*Hébr.*, 11, 1 = la foi !). A cette reine des vertus, ô ascète, attache-toi de tout ton pouvoir : prie le jour et la nuit, dans la tristesse et l'allégresse ; prie avec crainte et tremblement, avec un esprit sobre et éveillé, pour que ta prière soit agréable à Dieu ... » (chap. 60).

Cette fin de chapitre, montre excellemment que « Théodore d'Edesse » n'a pas su se maintenir sur le plan de l'*oraison pure* évagrienne, tout en répétant les formules qui ne conviennent qu'à elle. L'oraison pure, état intellectuel pur, vue de la Sainte Trinité, etc., ne comporte aucune tristesse. Dans les étapes inférieures, « il y a fatigue et lutte ; dans la contemplation de la Sainte Trinité, une paix et une tranquillité ineffable » (*Cent.*, I, 65). C'est même la condition naturelle de l'intelligence (*De Or.*, 60) ; tout ce qui l'en fait sortir : passions, raisonnements, multiplicité de concepts, est contraire à sa nature. Si l'on veut pousser jusqu'au bout la logique de cette doctrine, il faudra dire que l'état d'oraison est l'état normal de l'intellect (et donc de l'ange et de l'homme) ; tandis que tout ce qui l'interrompt ou le trouble est antinaturel. Mais pareil état ne se commande pas « jour et nuit, dans la tristesse et dans l'allégresse ». Tout ce qu'il est raisonnable de faire, c'est de le proposer comme objet d'ambition, comme but à atteindre au prix des moyens qu'il nous reste à étudier. On ne commande pas à un malade de donner perpétuellement et immédiatement des preuves de sa belle santé, à moins qu'on ne soit le médecin par excellence ; on lui conseille seulement de se soigner et de s'essayer progressivement à développer ses forces par des exercices proportionnés.

([57]) Dans la *Philocalia* de NICODÈME L'HAGIORITE, Venise 1782, p. 265-281.

Cependant beaucoup d'auteurs spirituels orientaux anciens ont pris l'expression « oraison pure » dans un sens moins vertigineux et plus accessible. Evagre lui-même ne s'en tient pas toujours à la définition plus rigoureuse que nous avons lue (*Cent.*, Suppl., 29). Et cela explique comment « Théodore d'Edesse » a pu, sans s'en apercevoir, passer d'un sens à un autre. La prière n'est pas seulement « commerce de l'intelligence avec Dieu » ou « ascension de l'intelligence vers Dieu », ou « un état de l'intelligence destructeur de toutes pensées terrestres » ([58]) ; elle est tout bonnement, pour la plupart des hommes, y compris les chrétiens qui ont lu l'Evangile, « une demande faite à Dieu ». Et là aussi, il y a une pureté ou une impureté : « La prière accompagnée d'actions mauvaises est impure, et pour cela Dieu ne l'agrée pas. La prière accompagnée de bonnes actions est pure et agréable à Dieu », écrivait Porphyre ([59]), qui n'aurait jamais eu l'idée d'appeler *prière* cet état supérieur de sagesse qu'il décrit si complaisamment à sa correspondante ([60]). Saint Maxime le Confesseur, qui connaît son Evagre et qui a lu beaucoup d'autres théologiens, distingue (ou du moins donne à son scholiaste l'occasion de distinguer) trois étapes d'oraison selon les trois degrés de la vie spirituelle : celle du practicos, c'est la *demande* des vertus ; celle du physicos, c'est la *demande* de la connaissance « scientifique » des êtres ; celle du théologien, c'est l'ineffable silence ([61]).

Dans le langage ordinaire les deux premiers degrés devraient s'appeler plutôt δέησις que προσευχή. En tout cas, si l'on emploie ce dernier mot pour les trois degrés, il y a une équivoque : les deux premiers demandent, le troisième ne demande plus rien, sans doute parce qu'il comporte le sentiment de n'avoir plus rien à demander, ayant obtenu le suprême désirable. Cependant, les deux degrés inférieurs seront purs à leur manière ([62]) en demandant purement et simplement ce qui leur convient au point où ils en sont de la voie du salut. C'est du

([58]) Cfr. la liste des définitions publiées par F. DIEKAMP dans *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Munster 1907, p. 264.

([59]) *Lettre à Marcella*, cfr. *Recherches de science religieuse* XXIII, 1933, p. 112.

([60]) Cfr. NAUCK, *Jamblichi de Vita Pythagorica liber*, S. Pétersbourg, p. 284 sv.

([61]) Cfr. *De Char.* II, 6 où Maxime distingue deux états d'oraison pure, l'un pour les actifs, l'autre pour les contemplatifs. Plutôt que de l'Evagre, c'est là une trace de réaction contre Evagre. Voir la note de J. PEGON, *Sources chrétiennes* 9, p. 95.

([62]) Cfr. CASSIEN, *Coll.* IX, ch. 15.

reste la seule chose qu'ils peuvent faire : on ne saurait contrefaire l'état d'oraison (*Or.*, 145) qui « est un habitus impassible ravissant l'intelligence par un amour suprême, sur les cimes intellectuelles » (*Or.*, 52) ; pas plus qu'on ne saurait courir quand on est ligoté (*Or.*, 71) ; ou avoir une vision oculaire nette avec des yeux troubles (*Or.*, 64). C'est pourquoi il faut « prier premièrement pour être purifié des passions, deuxièmement pour être délivré de l'ignorance ... » (*Or.*, 37). Il faut « chercher uniquement la justice et le règne, c'est-à-dire la vertu et la science spirituelle ... » (*Or.*, 38). Surtout il faut exclure de la prière elle-même tous les vices qui pourraient l'entacher : en particulier la vaine gloire (*Or.*, 40), tout mensonge et tout serment (*Or.*, 127), etc ...

Contentons-nous ici de citer quelques auteurs qui entendent la pureté de la prière dans ce sens. Un apophthegme antique pose nettement la question : « Qu'est-ce que la prière pure » ? — Le vieillard dit : « Celle qui comporte peu de mots et beaucoup d'actions. Car si tes actions ne surpassent pas ta demande, tes prières ne sont que des mots, vides de semences » ([63]). La vie de sainte Synclétique fait de la καθαρὰ προσευχή une arme de combat spirituel ([64]) parallèlement à l'ascèse. Ce n'est donc pas l'oraison des sommets. De même lisons-nous dans la vie de saint Hypace ([65]) que ce saint supplie ses enfants de ne pas l'irriter, parce que quand il se fâche il constate que sa prière n'est pas pure. Ce qui rappelle le texte de saint Paul cité plus haut (1 *Tim.*, 2, 8).

Et encore, quand le *De Malignis Cogitationibus* (qui est substantiellement d'Evagre) déclare que la colère chasse l'oraison pure (n. 5, cf. n. 16 fin et 24 début), il ne semble pas qu'il s'agisse seulement de « l'état intellectuel suprême ». Toute impureté contamine la prière, comme le dit déjà Origène : l'oraison pure est impossible tant que la κατάστασις de l'âme est impure (*In Prov.*, XIX) ([66]). C'est sous cette forme négative que nous rencontrons d'ordinaire cet enseignement ; mais ceux qui le comprendront au sens positif et nommeront oraison pure toute prière d'une âme pure, ne le fausseront pas. Chez les Syriens qui ne connaissent pas encore les théories d'Evagre, la doctrine sur ce point s'affirme très simplement, sur la base de la Sainte Ecri-

([63]) WALLIS-BUDGE, *The paradis of the Fathers* II, 1907, n. 695.
([64]) *Vita Syncl.*, XXIX, PG 28, 1504 D ; cfr. n. XIX, COTELIER, p. 212.
([65]) Ed. Leipzig 1895, p. 64.
([66]) PG 17, 208 C.

ture, par exemple chez Aphraate : la prière est pure aux mêmes conditions que le jeûne (*Démonstrat.*, IV, I) ([67]) : c'est-à-dire à condition que la conscience soit pure. L'impureté la plus à craindre, c'est le défaut de charité fraternelle, surtout le refus de pardonner, la rancune. Tous les anciens maîtres de l'oraison inculquent l'importance de ce point, y compris Evagre. Seulement leurs idées philosophiques ne leur permettent pas toujours de donner le nom d'oraison pure à cette prière *moralement* parfaite, parce qu'ils ambitionnent un état *intellectuellement* sans défaut ni distraction.

Nous en avons assez dit sur ces deux tendances. Il reste à les apprécier selon la théologie et selon la psychologie. Et un mot à dire sur leur histoire réelle. — La théologie, par elle-même, n'aurait sans doute jamais imaginé cette identification de la prière parfaite avec la contemplation de la Sainte Trinité. Elle en serait restée à l'exégèse commune, avec tous ceux qui ont commenté les textes évangéliques sur la prière continuelle : avec Origène, Aphraate, saint Augustin, les plus grands représentants des trois portions principales de l'Eglise, elle aurait continué à dire que celui-là prie toujours qui prie quelques fois par jour et qui entre ces divers moments de prière explicite, ne fait que des œuvres bonnes, prière implicite. Que l'on ne cesse de prier que « si justus esse desistat » (Orig., *In* I *Reg.*, Hom. I) ([68]) si l'on cesse d'être juste. L'*état* d'oraison aurait été l'état de justice, « l'état de grâce » soutenu, à certaines « heures », de prières actives. Elle aurait continué à penser que de « faire des œuvres qui plaisent à Dieu : procurer du repos aux fatigués, visiter les malades, soutenir les pauvres, *cela même est oraison* » (Aphraate, *Dém.*, 14) ([69]). Et la charité fraternelle *positive* eût pu se déployer plus à son aise ; sans négliger pour autant la prière au sens exclusif, parce que la charité fraternelle elle-même, avec ses exigences perpétuelles de renoncement, de patience, de dévouement, de désintéressement, nous impose le recours à la prière en toutes circonstances ([70]). L'Evangile n'enseignait pas autre chose, du moins à le lire sans préoccupation philosophique apportée d'ailleurs.

([67]) PARISOT, p. 138 et sv.
([68]) BAHRENS, p. 15 sv.
([69]) PARISOT, p. 170.
([70]) Cfr. ibid., *Dém.* 16, p. 174 sv. ; *Dém.* 6, p. 239, 255 ; *Dém.* 8, p. 271 ; *Dém.* 20, p. 311, etc.

Psychologiquement, l'oraison pure au sens d'Evagre n'est pas accessible à tout le monde, ni à personne de façon habituelle. Il suffit pour s'en convaincre de songer aux conditions qu'elle présuppose, à entendre ses prédicateurs mêmes. On pourrait aussi interroger l'histoire, si nous la connaissions moins mal. Nous ne savons pas combien de chrétiens ont atteint cette oraison-contemplation-vision de Dieu en cette vie. Mais nous savons très bien ce que sur ce point ont pensé les maîtres spirituels les plus écoutés en Orient. Ils ont unanimement affirmé l'extrême rareté de ces dons supérieurs. C'est un lieu commun de se lamenter à ce propos : chacun ne prononce ses jérémiades que pour son temps ; mais aucun temps ne manque de son Jérémie ... Voici seulement le plus grand d'entre les byzantins, saint Maxime le Confesseur : « Où trouver dans la génération présente l'âme totalement libre de toutes pensées passionnelles, et devenue digne de l'oraison pure et immatérielle, signe du moine intérieur ? » (*De Char.*, IV, 51). « Le Moine intérieur » est une expression évagrienne (le Commentaire *De Or.*, 44) (71). Et le plus grand des Syriens, Isaac de Ninive : « Tout comme difficilement on trouve parmi dix mille hommes un seul qui ait accompli les commandements ,et qui ait été jugé digne de la pureté de l'âme, ainsi est-il rare de rencontrer parmi un grand nombre un seul qui ait obtenu l'oraison pure, qui se soit frayé un chemin dans ce domaine et qui ait été jugé digne de ce mystère. Ce n'est pas le grand nombre qui est jugé digne de l'oraison pure, mais quelques-uns seulement. Quant au mystère qui est par-delà, difficilement trouvera-t-on en chaque génération un seul homme qui se soit approché de cette connaissance de la grâce de Dieu » (*Isaac de Ninive*) (72).

7. Le « souvenir de Dieu ».

S'il en est ainsi, qui sommes-nous pour contredire des autorités si hautes ? Acceptons donc leur verdict : la presque totalité des gens, même des moines et des hésychastes, doivent renoncer à trouver l'union à Dieu par cet état d'oraison, état d'intellect pur, vision de la Sainte Trinité. Aussi bien les plus réalistes des Pères y ont-ils renoncé eux-mêmes, ou du moins n'en ont-ils pas parlé. A la place de ces ambi-

(71) Cfr. dans *R. A. M.* XV, 1934, p. 76-77.
(72) Ed. Bedjan, p. 167.

tions capiteuses, ils ont recommandé de cultiver un *état* d'apparence plus humble, mais peut-être tout aussi excellent, et en tout cas beaucoup plus accessible, encore que lui aussi ne laisse pas de présenter bien des difficultés. Son nom classique est μνήμη θεοῦ : souvenir de Dieu.

Le premier à en avoir parlé d'une façon explicite, c'est, semble-t-il, Philon d'Alexandrie. Mais auparavant les Stoïciens avaient amorcé une théorie de la mémoire. C'est, disait Zénon, le θησαυρὸς τῶν φαντασιῶν : le dépôt où se conservent les phantasmes, c'est-à-dire non pas seulement les images reçues par les sens, mais aussi les concepts formés par la raison ; en un mot tout ce qui s'imprime dans l'âme. De multiples souvenirs analogues constituent l'expérience ; de multiples compréhensions retenues par la mémoire constituent la science. La mémoire, c'est la faculté qui rend durable et permanent ce qui sans elle serait fugitif (μόνιμος τύπωσις, *Plutarque, De Comm. Not.*, chap. 47, p. 1085a). Les stoïciens n'ont pas poussé plus loin leur analyse. Mais cela suffisait, ou n'était même pas nécessaire, pour comprendre que dans la ligne du souvenir il y avait une solution possible du problème de l'union permanente à Dieu. Aristote avait du reste poussé beaucoup plus loin la psychologie de la mémoire et de la réminiscence, et Philon connaissait son Aristote. Quoiqu'il en soit, il nous raconte que les héros de son « De vita Contemplativa », les Thérapeutes, avaient « toujours sans oubli aucun, le souvenir de Dieu ; tellement que même en rêve ils n'imaginaient rien d'autre que la beauté des vertus et des puissances divines. Beaucoup d'entre eux proféraient même pendant le sommeil, par l'effet de songes, les propositions de la sacrée philosophie » (*De Vita Contemplativa*) (73). Ce que Philon ajoute immédiatement mérite attention : « Deux fois par jour, ils ont coutume de prier : à l'aube et dans la soirée ». Philon n'a pas explicitement l'idée de l'oraison continuelle.

« Avoir toujours, sans oubli aucun, le souvenir de Dieu ». Telle est la visée de cette école. Nous n'allons pas en exposer l'histoire (74). Mais ce qu'il convient de noter, c'est que cette spiritualité est beaucoup plus humaine que l'autre, trop angélique pour cette terre. La mémoire, pour « Saint Nil », est le grand ennemi de l'oraison pure (*De Oratione*, 44-46, 61, 68). « L'intelligence a une terrible tendance

(73) Ed. F. C. Conybeare, Oxford 1895, p. 61 sv.
(74) Pour l'essentiel celle-ci se trouve esquissée dans le *Dict. de Spirit.* vol. II, col. 1856-1862.

à se laisser saccager par la mémoire au temps de la prière ». « Le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie et il emploie tous les moyens pour lui faire manquer son but. Aussi ne cesse-t-il de raviver par la mémoire la pensée des objets ... ». C'est une véritable phobie, pareille à celle que dans des temps plus récents on a eu de l'imagination. Comme le note J. Pegon : « La folle du logis serait plutôt la mémoire que l'imagination ». Disons la mémoire imaginative.

Pourtant cette double faculté est un grand don de Dieu. N'y aurait-il pas moyen de s'en servir pour aller à Dieu ? C'est ce qu'ont pensé saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et d'autres maîtres de la μνήμη θεοῦ. Ils ne croient pas que « l'œuvre des six jours n'est que tentation ». On ne va pas à Dieu uniquement en oubliant les œuvres de Dieu. Ne suffit-il pas de les voir comme telles, pour avoir toujours, sans oubli aucun, le souvenir de leur Auteur ? Cependant les Pères n'ignorent pas que, psychologiquement, il n'est pas facile de réaliser cette perpétuelle vision de l'invisible Créateur au travers de ses visibles créatures. En fait, la rencontre de certaines d'entre elles avec nos sens nous détourne de la pensée de Dieu plus qu'elle ne nous y ramène ou nous y maintient. Il faut donc quitter les unes, et nous attacher aux autres. Saint Basile l'enseigne ex professo dans deux des premiers chapitres de ses « Règles Longues » chapitre V : ὅτι ἀναγκαῖον τὸ ἰδιάζειν. « Donc, pour que ni par les yeux ni par les oreilles nous ne recevions des excitations au péché, en nous habituant à lui insensiblement ; pour éviter que des empreintes et des images de choses vues et entendues ne demeurent dans l'âme pour sa ruine et sa perte ; et pour pouvoir durer dans l'oraison, il faut d'abord nous établir à l'écart » (75). Et au chapitre VI : ὅτι δύσκολον ὁμοῦ καὶ ἐπικίνδυνον τὸ μονάζειν. La vie « monastique » est difficile et dangereuse : l'homme n'est pas un « animal monastique » (chap., III, col. 917 A).

Ce qui vaut pour les hommes vaut pour les choses. Il en est dont il faut nous détourner ; il en est d'autres dont il faut nous aider. Saint Basile a écrit aussi un Hexaméron. Et non pas pour nous dire de fermer les yeux sur le monde. Ce qu'il demande, dès le début, c'est « une âme pure des passions de la chair, non enténébrée de soucis temporels, amie du travail, portée à la recherche, regardant tout autour (περισκοποῦσα) en quête d'une pensée de Dieu qui soit digne

(75) PG 31, 925 B.

de Lui » (*In Hexam. hom.*, I, 1) (76). Basile lui-même, pendant son enfance passée à la campagne (77), aura ainsi « périscopé » la nature, pour y trouver Dieu, le « souvenir de Dieu ». Et c'est encore ce souvenir qu'il souhaite à ses auditeurs d'emporter de ses homélies sur l'œuvre des six-jours (*In Hex. hom.*, IX, 6) (78). Sa spiritualité n'est pas comme celle de son ex-disciple Evagre une spiritualité de philosophe en chambre ou en cellule. Elle est incarnée, comme l'âme qui doit en vivre ; elle s'acclimate dans cet univers pour y vivre de Dieu.

Le secret de l'ascension vers Dieu ne s'appelle pas seulement, comme chez Evagre, ἀπόθεσις : suppression, exclusion, oubli, en vue d'une catharsis mentale ; ce qu'il faut oublier, ce sont « nos mœurs d'autrefois », nos « attachements passionnels », parce que sans cette « anachorèse » nous ne saurions porter partout avec nous « par le moyen d'un perpétuel et pur souvenir, la sainte pensée de Dieu empreinte dans notre âme comme un sceau indélébile » (*Reg. fus. tr.*, V, 2) (79). En peu de mots, ce qu'il faut exclure, c'est ce qui nous arrache au « si précieux souvenir de Dieu » (*l. c.*, VI, 2, col. 928 B). Il est parfaitement possible de transporter ce souvenir partout, y compris (malgré les messaliens) dans les travaux matériels. Les occupations autres que la prière, non seulement n'empêchent pas de prier de bouche ou de cœur, elles en fournissent même l'occasion, le stimulant, et pour ainsi dire la matière première. Quoi de plus naturel, en vivant et en agissant, que « de joindre des actions de grâces pour remercier Celui qui a donné à nos mains la force d'agir, et à notre esprit la lumière et l'intelligence, qui nous a rendus capables de la connaissance des arts, et qui nous a fourni la matière des instruments que nous employons pour travailler, et celle dont nous faisons nos ouvrages » (*l. c.*, XXXVII, 2, col. 1012 C) ?

Le souvenir de Dieu s'entretient par la gratitude, et on comprend que celle-ci puisse être perpétuelle, parce que, sans compter les nouveaux bienfaits de Dieu que nous apporte chaque instant, les meilleurs d'entre eux durent toujours, pour le temps et pour l'éternité. Un passage de Marc l'Ermite montrera comme cette spiritualité prend au sérieux le *semper et ubique gratias agere* de la liturgie, de toutes les

(76) PG 29, 3 A.
(77) Cfr. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, p. 119 sv.
(78) PG 29, 208 B.
(79) PG 31, 921 AB.

liturgies. « Le commencement de ton profit selon Dieu, mon enfant, voici quel il doit être. Sans aucun oubli, d'une mémoire indéfectible, dans une incessante méditation, il faut récapituler toutes les providences et tous les bienfaits qui te sont échus de la part de Dieu ami des hommes, pour le salut de ton âme, sans permettre par négligence que la méchanceté les recouvre d'un voile d'oubli, et que se perde le souvenir des nombreuses et grandes faveurs reçues, ce qui t'amènerait à passer le reste de tes jours sans profit dans l'ingratitude » (*Ad Nicolaum Praecepta*, n. 2) [80]. Après avoir recommandé la reconnaissance, avec une richesse de vocabulaire qui démontre à elle seule combien cette idée lui est chère, Marc en énumère les heureux fruits ; après une longue énumération, une phrase résume tout : « Celui donc qui toujours et partout maintient vive cette pensée, et qui n'oublie pas de tels bienfaits, est pris de honte, il se redresse, il se force à l'exercice de toute vertu, il est toujours dispos pour toute œuvre de justice, toujours prêt à faire la volonté de Dieu » (*l. c.*, col. 1032 C). Ou comme il est dit encore : De cette manière, « le cœur s'excite à rendre à Dieu selon ton pouvoir une vie de stricte observance, un comportement vertueux, une conscience délicate, une parole appropriée, à te donner toi-même tout entier à Dieu, ému que tu es du souvenir de si grands biens dont tu as bénéficié de la part du bon et aimant Seigneur, à ce point que par l'effet de ce souvenir des bienfaits, et davantage encore par la collaboration de la grâce d'en haut, d'une façon en quelque sorte automatique (αὐτομάτῳ τινὶ τρόπῳ), ton cœur est blessé d'amour et de désir ... » (*l. c.*, n. 6, col. 1037 B).

Suivre cette voie, c'est évidemment s'acheminer à un perpétuel « souvenir de Dieu » et par le fait même à une prière continuelle, parce que ce souvenir constitue à coup sûr une ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν, une union de l'esprit et du cœur avec Dieu.

Cette spiritualité réalise donc la perpétuité de l'oraison en utilisant les créatures et en faisant appel à l'un des plus beaux sentiments du cœur humain. On peut remarquer cependant que l'oraison ainsi cultivée et obtenue est moins une prière de demande qu'une « confession » (Marc Erm., *l. c.*, n. 2, col. 1029 D). De plus elle ne semble pas avoir prôné spécialement la pratique des « prières courtes et véhémentes ». Et encore, ne risque-t-elle pas de trop tendre l'arc ?

[80] PG 65, 1029 CD.

Saint Basile de fait n'enseigne nulle part la pratique des prières courtes et répétées. Il ne semble pas la connaître ; ou, s'il la connaît, ne pas y attacher une valeur particulière. Il est plus théologien et exégète que psychologue. L'oraison, selon lui, a deux moments, la confession et la demande, l'action de grâces et la supplication (*Hom. de gratiarum actione*) [81]. Il expose cette doctrine uniquement en alignant des textes du Nouveau Testament, sans autre commentaire que les titres qui les introduisent et les résument à l'avance : Règle 55 « Qu'il faut savoir gré et rendre grâces de tout bien ; et que dans les souffrances mêmes pour le Christ la patience vient de Dieu » — « Qu'il ne faut pas passer sous silence les bienfaits de Dieu, mais rendre grâces pour eux ». Voilà pour la confession. — Et voici pour la supplication, Règle 56 : « Qu'il faut s'adonner avec persévérance aux prières et aux veilles»; les textes cités parlent tous de *demandes*. «Que même à propos de ce qu'exigent les nécessités quotidiennes du corps, il faut d'abord rendre grâces et ensuite prendre» Enfin: «Qu'il ne faut pas radoter quand on prie, en demandant au Seigneur des choses corruptibles et indignes ». Chrysostome trouvera beaucoup à dire là-dessus ; il en tirera en particulier son enseignement sur les prières courtes. Basile n'ajoute pas un mot aux citations de *Mt.* 6, 7-8, et *Luc* 12, 29-30.

En somme, ce qui préoccupe saint Basile, c'est un état d'âme plus que la continuité matérielle de la prière, ou, pour le dire avec ses propres paroles, « Comment il faut prier, et dans quel état d'âme » (*l. c.* titre du ch. IV). Il connaît des gens, et nous savons que ce sont les Euchites ou Messaliens, qui « sous prétexte de prières et de psalmodie, refusent de travailler » (*Reg. Fus. tr.* XXXVII n. 2) [82], comme si prière et travail s'excluaient à la manière de deux corps solides ou comme deux occupations qui accaparent chacune tour à tour toute notre puissance d'attention, selon la célèbre liste dressée par l'Ecclésiaste (Ch. III, 1-8) : « Il y a un temps pour tout : un temps pour naître et un temps pour mourir, etc ... » Cela ne vaut pas pour la prière : elle est de tous les temps, et elle peut accompagner, sinon de vive voix, au moins de cœur, tous nos autres travaux, sous forme de louange et d'actions de grâces à Dieu.

Saint Basile ne prône pas les prières courtes ni aucun autre moyen mesurable ou comptable, pour arriver à l'oraison perpétuelle, parce

[81] PG 31, 217 B, 237 A ; cfr. *Moralia*, Regula LV sv., PG 31, 781 C, 788 B.

[82] PG 31, 1011 B.

qu'il estime que *tout* est et doit être un moyen d'entretenir la μνήμη θεοῦ, le souvenir de Dieu. Il y faut évidemment un effort continuel d'attention ; c'est pourquoi Basile a écrit la longue homélie sur « Attende tibi ipsi » (Cfr. *Deut.* 15, 9) (83), scandée d'un bout à l'autre par ce refrain : « Fais attention à toi-même », et résumée dans la dernière ligne : « Sois donc attentif à toi-même, pour être attentif à Dieu ».

Mais quel système nerveux humain peut porter longtemps cette tension universelle ? Les praticiens que sont les Pères du Désert, et Cassien leur interprète, ne se sont-ils pas montrés plus psychologues en cherchant une « formula pietatis, ad perpetuam Dei memoriam possidendam » ? (CASSIEN, *Coll.* X, ch. X) (84).

8. Les Pères du désert

a) *La politeia.*

Les Pères du Désert ont une doctrine ferme concernant le chemin qui mène à l'oraison perpétuelle. D'abord, avec l'ensemble des Orientaux, ils tiennent pour indispensable la praxis ou practicè (Pour le mot cfr. CASSIEN, *Coll.* XIV, ch. 1 ss.). Evagre, sur ce point, parle en leur nom, quand il dit : « La practicè est une méthode spirituelle qui purifie la partie affective de l'âme » (*Practicos* I, 50). A propos de quoi il faut noter que ce mot de *méthode* n'implique aucune idée de libre choix : la praxis est l'unique chemin, l'unique ὁδός, l'unique méthode, si l'on veut, pour aller du vice à la vertu et par la vertu à l'union avec Dieu. Cassien répète cette conviction après Origène, Grégoire de Nazianze (85) : « Quiconque veut parvenir à la *théoreticè* c'est-à-dire à la contemplation, doit de toute nécessité mettre toute son étude et toute son énergie à obtenir d'abord la science pratique. Car cette pratique, on peut la posséder sans la théorique, mais la théorique il est de toutes façons impossible de s'en emparer sans l'actuelle (la pratique, CASSIEN, *Coll.* XIV ch.2).

Cependant cette universelle nécessité de la « voie des commandements », de la « praxis », des «vertus», laisse un certain jeu à l'initia-

(83) PG 31, 197 C, 218 B.
(84) PG 49, 832 B.
(85) Cfr. *Dictionnaire de Spirit.*, art. *Contemplation*, t. II, 2, col. 1802.

tive personnelle dans le choix de ce qui s'appelle dans un sens restreint une πολιτεία, nous dirions « *une* pratique », une « industrie ».

Par exemple l'abbé Dioscore de Nachiaste « commençait chaque année une politeia ; se proposant par exemple : cette année je ne verrai personne ; ou : cette année je ne parlerai pas ; ou : je ne mangerai pas de fruit, ou pas de légumes » (*Alph.* Dioscore n. 1). Chaque ascète pouvait avoir sa recette particulière qu'il retenait toute sa vie ou qu'il changeait quand il croyait en avoir trouvé une meilleure. Saint Hilarion dînant avec saint Epiphane refuse d'accepter de la volaille, parce que dit-il, « depuis que j'ai pris l'habit, je n'ai pas mangé de viande ». A quoi saint Epiphane réplique : « Et moi, depuis que j'ai pris l'habit, je n'ai jamais laissé aller dormir quelqu'un qui eût quoi que ce fût contre moi ; et je ne me suis jamais couché avec un ressentiment contre quelqu'un ». Conclusion d'Hilarion : « Ta *politeia* est plus grande que la mienne » (*Alph.* Epiphane n. 4).

La politeia peut aussi s'appeler autrement, ou n'avoir pas de nom du tout. Dans *Vitae Patrum* VII chap. 44 (86), douze Pères se réunissent et se racontent chacun son *catorthoma.* Ce terme d'origine stoïcienne, mais entré dans la langue commune, signifie un fait accompli, un *recte factum*, comme dit Cicéron (*De Fin.* 3, 7 ; cfr. *De Officiis* 1, 3) et non pas une résolution ou un plan de vie. Nous parlerons plus loin de la μελέτη. Le plus souvent les *apophthegmata* qui rapportent une de ces pratiques particulières, ne leur donnent aucun nom abstrait, mais racontent simplement le fait d'après les témoins nommés ou anonymes : L'abbé X dit ... ; on disait (ἔλεγον) de l'abbé Z ... Il y a aussi ἐργασία et ἔργον.

Πολιτεία était un mot illustre depuis longtemps. Platon l'a donné pour titre à un de ses plus importants dialogues, où l'on discute à perte de vue sur la constitution idéale de la république. Aristote a écrit sous le même titre un long ouvrage (perdu) où il décrivait cent cinquante constitutions politiques différentes.

Les politeias varient d'un Etat à l'autre, et la question de savoir quelle est la meilleure donnera toujours matière à ample discussion. Transporté dans le domaine de la vie privée, ce même terme est donc apte à désigner cette chose variable entre toutes qu'est le comportement de chacun dans le détail de sa vie. Dans le Nouveau Testament ce sens ne se rencontre, et encore pas avec certitude, que dans *Eph.*

(86) PG 73, 1060-1062.

2, 12 : « Vous étiez alors étrangers à la politeia d'Israël ». Saint Clément de Rome l'emploie deux fois dans sa grande Epître aux Corinthiens, et les deux fois avec des épithètes louangeuses qui lui donnent sa nuance définitive de « conduite vertueuse ». Τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίᾳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι (Ia *Clem.* II, 2) ([87]) : « Vous étiez autrefois ornés d'une conduite toute vertueuse et vénérable ». Πολιτεύεσθαι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ (*Ibid.* LIV, 8, p. 168) : « tenir une conduite » ou « mener une vie (digne) de Dieu et sans repentance ». Plus tard il devient fréquent dans l'usage des chrétiens.

Dans le sens que ce mot a pris chez les chrétiens de langue grecque, on ne saurait exagérer le rôle de la politeia.

L'hagiographie grecque l'a consacré en forgeant l'expression stéréotypée de βίος καὶ πολιτεία pour servir de titre aux *Vies de saints*. Βίος, c'est la vie extérieure, les dates, les lieux, les événements ; πολιτεία, la vie morale, intérieure, vertueuse, avec les moyens mis en œuvre pour la réaliser. C'est la *politeia* qui fait le saint (En latin, depuis *Eph.* 2, 12 : *conversatio*).

Et c'est la recherche de la meilleure *politeia* qui a donné naissance au monachisme. La prodigieuse vitalité de ce mouvement et l'intérêt inépuisable des documents qui nous la montrent : Vitae Patrum, Apophthegmes, Vie de Saint Antoine, de Saint Pachôme, etc ... vient de là. Rien n'est captivant pour l'homme comme le spectacle de ses semblables en quête de la seule chose qui nous intéresse en définitive : le salut, c'est-à-dire le moyen de devenir plus heureux en devenant meilleur ; mieux encore : le moyen d'être tout à fait heureux en trouvant Dieu. C'est là le grand sens et la portée de l'éternelle question : Dis-moi un mot, pour m'apprendre comment je serai sauvé.

A ces pratiques ou genres de vie se rapporte tout ce qui n'est pas le but lui-même ni les commandements obligatoires pour tous. Les conseils évangéliques et les moyens de les observer parfaitement. Bref, ce que la langue ascétique a depuis longtemps appelé *instrumenta virtutum*, ἐργαλεῖα ἀρετῶν, depuis les plus voyants jusqu'aux plus ténus, depuis la spectaculaire « fuite des hommes » dans la solitude des déserts, jusqu'à la petite oraison jaculatoire imperceptible à tout le monde.

([87]) FUNK, p. 102.

Certaines de ces *politeiai* ont fortement frappé l'imagination des contemporains. De là vient le nom même de ces ascètes : moines, anachorètes, ermites. Ce n'était cependant pas le principal. Le principal était et demeure toujours la raison pour laquelle on recherchait la solitude : non pas pour faire sensation ou pour faire parler de soi, mais au contraire pour se faire oublier. Et se faire oublier des hommes pour entrer en contact avec Dieu. Il en va de la solitude comme du silence : on n'aime à être seul que pour jouir d'une compagnie plus désirable ; on ne se livre au silence que pour jouir d'un colloque intérieur. L'amour du silence et de la solitude, c'est la dialectique de la prière.

Et c'est pourquoi rien ne répugne davantage au chercheur de Dieu que la vanité et l'ostentation. Quand Syméon l'Ancien eût le premier l'idée étrange d'aller vivre au haut d'une colonne, les moines d'Egypte rompirent la communion avec lui (THEODORUS LECTOR, *Eccles. Hist.* II, 41) ([88]), parce qu'ils ne pensaient pas pouvoir approuver cette ξενοπρεπὴς πολιτεία. Et ils ne changèrent d'avis que lorsque le stylite en eut démontré le bon aloi par la promptitude de son obéissance (EVAGRIUS *Hist. Eccl.* I, 13) ([89]). Nous comprenons cette démarche quand nous lisons par ailleurs : « On disait des Scétiotes que si quelqu'un surprenait leur pratique, c'est-à-dire arrivait à la connaître, ils ne la tenaient plus pour une vertu, mais pour un péché » (Paul EVERGETINOS, *Synagogé* l. III ch. 26) ([90]).

Ils savent que la vanité se loge partout, et qu'elle gâte tout (Cfr. EVAGRE le PONTIQUE, *Pract.* I, 20 ; *Lettre* 51) ([91]). C'est pourquoi ils cherchent le plus possible à disparaître aux yeux de tous par la retraite, et même à leurs propres yeux par l'habitude de se « blâmer eux-mêmes » (Cfr. *Penthos*, p. 55-62). Malgré les Pallade, les Cassien et autres collectionneurs de dits et de faits, le meilleur de ces vies extraordinaires nous échappera — jusqu'au jugement dernier.

Ils craignaient aussi l'illusion : de confondre le beau vocabulaire ou les belles phrases sur l'amour de Dieu avec l'amour de Dieu. Ils redoutaient de ressembler à des malades qui dissertent sur la santé (*Gnost.* 129, Frankenberg p. 549) comme dit Evagre qui avait peut-être lu Aristote : « La plupart des gens ne pratiquent pas (les œuvres ver-

([88]) PG 86, 205 A.
([89]) Ed. J. BIDEZ et L. PARMENTIER, London 1898, p. 21 sv.
([90]) Ed. Constantinople 1861, p. 72.
([91]) Ed. FRANKENBERG, p. 598.

tueuses), mais se contentent de recourir aux mots pour s'imaginer être philosophes et hommes de bien : c'est faire comme ceux qui écoutent attentivement les médecins, mais ne font rien de ce qu'ils leur prescrivent. Ni ceux-là n'auront la santé physique par des cures de cette espèce, ni ceux-ci la santé de l'âme par une pareille philosophie » (ARISTOTE, *Eth. Nicom.* II, ch. IV, 6).

Point n'était besoin d'Aristote. Le bon sens et l'honnêteté des Pères conjointement avec le saint Evangile et l'exemple des saints les plus illustres suffisaient à leur inspirer le désir de disparaître (Cfr. *Mt.* 6, 3). La maxime des Scétiotes pourrait n'être qu'une glose de celle, plus énergique encore, de saint Ignace d'Antioche : οὐδὲν φαινόμενον καλόν : Rien n'est bon qui se montre (IGN. ANT. *ad Rom.* III, 3) ([92]).

La vie des ascètes présente souvent des fuites réitérées devant les marques de vénération qui montent autour d'eux comme des vagues où ils craignent d'être submergés. Ils ne sont tranquilles que seuls devant Dieu : Antoine et Pachôme veulent rester cachés jusque dans la mort : Antoine s'en va, pour mourir, à la montagne intérieure ; et enjoint aux deux seuls disciples qui l'assistent de ne laisser savoir à personne le lieu de sa sépulture. Et de fait, ajoute saint Athanase : « nul jusqu'ici ne sait où il est caché, sauf ces deux-là » (*Vita Antonii* n. 91 sv.) ([93]). C'est que les Egyptiens « pensaient honorer » les défunts en gardant leurs corps sur des lits de repos. — De même pour Pachôme : « Jusqu'aujourd'hui personne ne connaît la place où il se trouve » ([94]).

Ces saintes gens, au rebours de la majorité des humains, raffolent d'être inconnus ; faute de quoi (car ce n'est pas facile), ils se contentent d'un pis aller: se faire mépriser, au besoin en contrefaisant la folie.

Comment se fait-il alors que nous connaissions sur leur compte un si grand nombre de performances glorieuses ? Il faut croire que le secret excite la curiosité, surtout quand les indiscrets y flairent des richesses. J'ai vu quelque part un mur épais de deux mètres percé à coups de marteau parce que la vague dorure d'un personnage peint sur la paroi faisait soupçonner un trésor enfoui. Or, à commencer par

([92]) FUNK, p. 256 ; cfr. ORIGÈNE, *De Or.* ch. 20, PG 11, 480 A.
([93]) PG 26, 969 sv.
([94]) L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachome et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943, p. 51.

Antoine, les candidats à la vie érémitique « imitaient la prudence de l'abeille en allant chercher » les vétérans de l'ascèse, « pour s'instruire de ce en quoi chacun d'eux excellait dans les exercices de la vie solitaire : l'humeur agréable de l'un et l'assiduité à prier de l'autre ; la douceur d'esprit de celui-ci et la bonté de celui-là ... ; leur amour à tous pour Jésus-Christ, et la charité qu'ils se portaient ; et ainsi remplis de toutes ces images, ils s'en retournaient dans leur solitude, et, repassant par leur esprit les vertus qu'ils avaient vues séparées en tant de personnes, ils s'efforçaient de les rassembler toutes » en eux-mêmes (*Vita Antonii* n. 3 sv.) ([95]). Saint Athanase dit tout cela au singulier en parlant de son héros, mais l'existence seule des collections d'apophthegmes nous permet bien de le mettre au pluriel.

Si nous avons trouvé dans ces *faits et dits* des joies que ne saurait nous donner aucune histoire romancée, nous devons bien de la reconnaissance à ces indiscrets ; car sans eux nous ne saurions rien du tout. Nul ascète ancien n'a écrit ses « Confessions ». « La seule autobiographie importante est celle de Nicéphore Blemmydas, le grand et insupportable savant de l'empire de Nicée » (S. RUNCIMAN, *Civilisation byzantine*, p. 262), mort vers 1272. Ces temps-là ne nous intéressent plus ici.

Ce qui nous intéresse, pour l'instant, c'est la prière continuelle et les moyens d'y parvenir. Or, de toutes les *politeiai* secrètes, c'était là la plus jalousement cachée, parce que la plus estimée. Nous sommes pas mal renseignés sur les jeûnes, les veilles, les chameunies et autres austérités de beaucoup de « vieillards », parce que ces « vertus somatiques » restent visibles et constatables. Mais comment pénétrer dans leur vie intérieure pour y saisir ce qu'elle a de plus intime, leur commerce avec Dieu ?

b) *La* κρυπτὴ μελέτη.

S'il faut cacher le reste, ceci *est* secret, de sa nature même. Nul ne le peut surprendre ; à peine en soupçonner quelque chose. Nous pouvons bien supposer que les Pères, dans leurs ermitages, priaient comme ils l'avaient appris dans les familles et dans les communautés ou paroisses d'où ils étaient originaires. Habitués à la récitation li-

([95]) PG 26, 844 sv.

turgique des psaumes et autres formules déjà en usage dans les églises, ils s'en seront inspirés dans les prières personnelles et privées qu'ils ne manquaient pas de faire entre les heures de l'office. Suivant leur tempérament, leurs dispositions du moment, la tournure de leur dévotion, ils auront retenu et répété de préférence certains versets tout en se livrant au travail manuel et aux autres occupations indispensables. Ils auront aussi inventé des formules nouvelles et personnelles. C'est cette vie intime de prière que nous voudrions surprendre, observer et analyser.

Ce n'est pas facile. En aucun temps, parce que tout s'oppose, chez l'orant, à cette observation. F. Heiler a pris la peine d'expliquer pourquoi, et sa page mériterait d'être citée [96]. Il cite lui-même Deissmann, Kierkegaard, Plotin etc. Est-ce bien nécessaire ? Pudeur et silence grandissent et s'approfondissent en raison directe de l'intimité. Et le « commerce avec Dieu » qu'est la prière se passe ou tend à se passer à une profondeur où nulle créature ne saurait pénétrer. Ce sera sans doute un des enchantements accessoires de l'éternité bienheureuse que d'être admis à jouir de ce spectacle. Ici-bas il faut nous contenter — et c'est déjà parfois un ravissement — de deviner si peu que ce soit de cet univers des âmes dans des lueurs d'éclairs fugitives et éblouissantes.

Nous sommes assez renseignés sur la liturgie des Pères ; beaucoup moins sur leur oraison individuelle. Et c'est celle-ci que nous voudrions connaître.

Rassemblons du moins les bribes d'informations que nous avons.

Il est d'abord une chose que nous savons parfaitement : c'est que les ascètes *avaient* une activité intérieure cachée. On nous en révèle l'existence, ne fût-ce qu'en recommandant de la tenir secrète. Il n'est même pas besoin de cela : tout homme, du seul fait de son ἐνδιάθετος λόγος, de sa rationalité, *a* une vie intérieure ; si répandu qu'il soit au-dehors, à certains moments il devra *réfléchir*, c'est-à-dire rentrer en lui-même. La différence sur ce point entre les uns et les autres tient à *l'objet* des pensées, à la durée des réflexions.

Cela, les Pères le savent bien. « Un des Pères dit : De toute nécessité (physique, et non pas seulement morale) l'homme a au-dedans de lui-même une activité. Si donc son intelligence s'adonne à une

---

(96) F. HEILER, *Das Gebet*, 5e éd. Muenchen 1923, p. 26 sv.

activité concernant Dieu ... » (Paul EVERGETINOS, *Synagogé* IV, ch. 7) [97]. Arrêtons là la citation. Ce qui suit nous entraînerait loin du sujet présent. Mais retenons ces deux expressions :

(1) ἡ ἐντὸς ἐργασία.
(2) σχολάζειν εἰς ἐργασίαν θεοῦ.

La première dénomme un fait universel ; la seconde désigne la tournure spéciale que cette activité prend chez l'homme de Dieu. — Un peu plus bas une légère variante : ἡ ἔνδον ἐργασία, dans un apophthegme de saint Arsène (Cfr. *Alph.* Arsène, n. 9) [98] : « De tout ton pouvoir lutte pour que ton activité intérieure soit selon Dieu » (Cfr. *Alph.* Eulogios prêtre ; Silvain n. 4) [99].

Elle n'est donc pas selon Dieu nécessairement ; il y faut une lutte, un ἀγών, et qui réclame tous nos efforts. En fait, c'est tout l'ἀόρατος πόλεμος, toute la guerre invisible contre les forces hostiles qui cherchent à détourner notre pensée de Dieu, autrement dit à substituer la λήθη, l'oubli, à la μνήμη, au souvenir de Dieu. Le susdit chapitre d'Evergetinos porte précisément ce titre : « Que pour le fidèle c'est une mort que la distraction et l'oubli, tout comme le perpétuel souvenir de Dieu lui devient vie et le débarrasse de tout mal ». A bon droit les ennemis de cette vie intérieure et mentale s'appellent λογισμοί, c'est-à-dire raisonnements ou ruminations qui n'ont pas pour objet Dieu et les choses de Dieu. A bon droit aussi par conséquent le chapitre antérieur (VI) d'Evergetinos enseigne à les éliminer, et il faut croire que c'est à la fois important et difficile, puisque les enseignements des Pères sur ce sujet s'étendent sur vingt-cinq colonnes in-folio. A bon escient encore le chapitre suivant (VIII) parle de la prière perpétuelle, qui est le but et du combat invisible et de l'invisible activité selon Dieu.

De ces trois parties de l'activité invisible, nous supposons connue la première ; la troisième, nous ne la pourrons ni obtenir ni comprendre que moyennant la seconde : c'est donc celle-ci que nous devons examiner.

Elle porte un autre nom encore, plus précis et plus riche, à condition de le bien entendre. Elle s'appelle κρυπτὴ μελέτη. Quelle est

---

(97) Ed. Constantinople 1861, p. 43, col. 1.
(98) PG 65, 89 BC.
(99) *Ibid.*, col. 169 D-102 A ; 409 B.

sa nature, en général ; et quel est, chez les ascètes chrétiens, son objet ?

Μελετᾶν se traduit généralement en latin par *meditari*, et cela paraît parfaitement exact ; mais le français *méditer* ne le serait plus. Le français restreint souvent le sens des mots, par besoin de précision. *Meditari*, d'après le *Thesaurus Linguae Latinae* (100) a trois acceptions principales : I. il se rapporte à la pensée, et signifie réfléchir, considérer ; II. il se rapporte au conseil, et signifie tenir conseil, délibérer ; III. il se rapporte à la préparation et signifie en général préparer ; en particulier : exercendo praeparare : faire des exercices préparatoires, apprendre par l'exercice un art ou une science. Ce dernier sens répond le mieux, d'ordinaire, à celui du grec μελετᾶν chez nos ascètes comme déjà chez les maîtres de sagesse antiques.

Il faut signaler ici un ouvrage suggestif, au titre déroutant : Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954. L'auteur nous révèle là qu'il y avait dans les écoles de philosophie grecques autre chose qu'un enseignement abstrait : l'entraînement méthodique *à la vie* selon les principes de ces écoles. Parmi les exercices que la sagacité de P. Rabbow a redécouverts, un surtout prélude à la melétè des Pères, le soliloque ou méthode pour agir sur soi-même par la parole ou par l'écriture. Il renferme évidemment des éléments de méditation au sens actuel de ce mot, mais il consiste essentiellement à se répéter à soi-même, à voix basse ou à voix haute, des sentences qu'on veut non seulement graver dans la mémoire, mais faire pénétrer dans tout le psychisme, de manière à créer en lui des réactions et des réflexes conformes aux principes de sagesse enseignés par les maîtres. Ceux-ci avaient reconnu la puissance « psychagogique » de l'acte verbal répété. Par exemple Thraseas se redisait sans cesse : « Néron peut me tuer ; il ne saurait me nuire », ce qui est un mot de Socrate (101).

Dans les temps modernes, nous avons vu dans la répétition surtout la figure la plus ennuyeuse de la rhétorique, au point que la plupart de ceux qui écrivent en ont une visible phobie comme d'un signe de pauvreté. Nous avons laissé à la science de la propagande et à l'art de la réclame l'exploitation de cette loi psychologique. Un seul

(100) Leipzig 1939, col. 574-581, article signé Buchwald.
(101) *Apologie*, p. 30 C.

panneau-réclame ne sert de rien ; c'est pourquoi, dans certaines régions, vous ne pouvez ouvrir les yeux sans que vous y sautent des mots, comme Coca-Cola, Rasurel, Motta ou Cinzano.

Les moines au contraire ont *médité* intensément ; leur κρυπτὴ μελέτη, c'est cela. Que tel soit chez eux le sens de meditari, Emmanuel von Severus l'a démontré pour la Sainte Ecriture (102) et H. Bacht pour les documents monastiques anciens (103).

Cette méditation-répétition verbale se divise en deux catégories selon la nature du texte répété et le but que l'on poursuit. Le principal pour nous, c'est la prière courte et fréquente. Mais il y avait aussi le verset de l'Ecriture apte à enraciner une idée ou un sentiment salutaire. Certaines fois, nous ne pouvons deviner exactement de quoi il s'agit, par exemple quand un vieillard dit : « La sécurité (c'est-à-dire sans doute, au sens subjectif de ἀσφάλεια, les précautions), la taciturnité (au sens de la *Regula Monasteriorum*) et la méditation occulte produisent la chasteté » (*Vitae Patrum* V, libr. V, 25) (104).

Plus souvent, il s'agit clairement de « ruminer », c'est-à-dire remâcher des textes sacrés, par exemple : « Un vieillard dit : la brebis reçoit du berger une herbe bonne à manger ; mais elle dévore aussi ce qui pousse dans le désert, et alors, quand les ronces qu'elle a englouties lui donnent des brûlures, elle se met à ruminer (lire ἀναμηρυκᾶται) l'herbe, et l'âcreté des ronces disparaît. Ainsi pour l'homme est bonne la « méditation » des Ecritures contre l'attaque des démons » (Paul Evergetinos IV, ch. 15, p. 63 b).

« L'homme antique, écrit P. Rabbow, avait dans une mesure tout à fait étrange pour nous l'habitude de parler à voix haute ou ou basse avec soi-même ». A ce point de vue, nos moines ressemblent à l'homme antique : ils devaient « méditer » en toute circonstance. La Règle de saint Pachôme ne se lasse pas de répéter la recommandation : « de Scripturis aliquid meditari » (Cfr. *Penthos*, p. 76). Et pour en devenir capables, les novices devaient apprendre par cœur au moins tout le Nouveau Testament et le Psautier (Cfr. A. Boon, *Pachomiana Latina, Sancti Pachomii Praecepta* n. 140). Cette obligation de savoir par cœur certains livres sacrés ou même des ouvrages

(102) *Meditari im Sprachgebrauch der hl. Schrift* ; *Geist und Leben* 26, 1953, p. 365-375.
(103) « *Meditari* » *in den ältesten Mönchsquellen* ; *ibidem*, 28, 1955, p. 360-373.
(104) PL 73, 880 A.

spirituels durera toujours. Si le genre apophthegmatique a été tellement en honneur dans la littérature monacale, une des raisons en est l'intention de fournir à cette rumination secrète des bouchées toutes préparées, de volume variable, mais jamais trop gros (Cfr. la préface du *De Oratione* d'Evagre) ([105]) pour s'accommoder à tous les appétits.

Comme l'homme antique encore, les moines méditaient de la sorte à voix haute ou à voix basse ; généralement à mi-voix, en murmurant ou en marmottant. On se rappelle l'étonnement de saint Augustin, en voyant saint Ambroise lire sans prononcer les mots (August. *Conf.* l. VI, c. III) ([106]). Ambroise avait pris cette habitude pour éviter d'être interrompu par les assistants : car tout le monde pouvait entrer chez lui. Les ermites n'avaient pas ce souci : leur solitude leur permettait de s'adonner aux soliloques. « L'abbé Ammoès disait : Nous allâmes, l'abbé Bétimos et moi, chez l'abbé Achilas, et nous l'entendîmes qui « méditait » cette phrase : Ne crains pas, Jacob, de descendre en Egypte (*Gen.* 46, 3). Et il resta longtemps à méditer ce verset. Quand nous eûmes frappé, il nous ouvrit ... » (*Alph.* Achilas n. 5) ([107]). Sur quoi, notons trois choses : l'ermite devait parler assez fortement, dans sa cellule, puisque les visiteurs devant la porte fermée l'entendent et comprennent ce qu'il dit. Le but de cette anecdote n'est pas de raconter ce fait, mais de faire admirer ce qui suit : l'ardeur d'Achilas à travailler des mains ... La « méditation » à haute voix n'a rien d'extraordinaire, et il n'est pas extraordinaire qu'elle dure longtemps.

Elle pouvait même durer des années : « Pambo, homme sans lettres, alla trouver quelqu'un pour apprendre un psaume. Mais à peine eut-il entendu le premier verset du psaume 38 : « J'ai dit : je veillerai sur mes voies pour ne pas pécher par la langue », il ne consentit pas à écouter le second. J'en ai bien assez de ce seul verset, si j'ai la force de l'apprendre en pratique. Six mois passèrent sans que le professeur revît son élève ; et comme il lui adressait des reproches, Pambo répondit : C'est que je n'ai pas encore appris pratiquement le premier verset du psaume. Il vécut ainsi pas mal d'années ; après quoi quelqu'un de sa connaissance lui ayant demandé s'il possédait enfin son verset, il dit : En dix-neuf longues années, c'est tout juste si j'ai

([105]) PG 79, 1165 A.
([106]) PL 32, 720 sv.
([107]) PG 65, 125 A.

réussi à le savoir mettre en pratique » (Socrate, *Hist. Eccl.* IV, c. 23) ([108]).

Une histoire de ce genre prouve du moins — et c'est tout ce que nous cherchons — que les Pères enseignaient à ne pas se laisser vaincre par la monotonie d'une pensée indéfiniment entretenue et « méditée ». N'est-ce pas là déjà le sens de *monologistos ?*

Au lieu d'un verset de la sainte Ecriture, on pouvait aussi se fredonner une formule de sa propre invention. « Arsène avait l'habitude de se chanter en sourdine (ὑπᾴδειν) ceci : Arsène, pourquoi es-tu sorti ? C'est-à-dire dans quel but t'es-tu séparé du monde ? Il avait encore coutume de se chantonner souvent un autre refrain : Je me suis souvent repenti d'avoir parlé ; de m'être tu, jamais » (P. Evergetinos IV, ch. 5, p. 21, col. 2 ; cfr. *Alph.* Arsène n. 40) ([109]).

Μελετᾶν = ὑπᾴδειν. Un autre synonyme c'est ἀποστηθίζειν : mot inconnu dans la langue classique. Est autem notandum, hic ἀπὸ στήθους λέγειν dici eodem modo quo dicunt nostrates : *Dire par cœur* (H. Estienne, *Thes. Gr. Linguae*, s. v. ἀποστηθίζειν). Cela peut aussi signifier *apprendre* par cœur : et ces deux sens se rejoignent, et parce qu'on n'apprend par cœur que ce qu'on se répète, et parce que les moines apprenaient par cœur précisément pour pouvoir se répéter des textes dans leurs allées et venues et pendant leurs travaux, sans recourir au parchemin ou au papyrus. Ainsi l'abbé Marcellin, en se rendant le dimanche à l'église, se récitait par cœur quelque passage des Ecritures ; mais il le repassait (μελετᾶν) sans remuer les lèvres pour n'être entendu de personne (Evergetinos IV ch. 29, p. 110, col. 1). La performance d'Ammonius qui apprit par cœur six cents myriades = 6.000.000 (de lignes sans doute) de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'Origène, de Didyme, etc., d'après Palladius, ne ressortit pas à notre sujet ; c'était pour Ammonius, comme l'étude de l'hébreu pour saint Jérôme, une arme dans le combat contre la chair (Cfr. *Hist. Laus.* XI, 4). D'ailleurs c'est une spécialité des héros de Pallade, de savoir toute l'Ecriture par cœur (Cfr. *l. c.* 18, 25 : Marc l'Ascète ; 26, 3 ; Héron ; 32, 12 : les Tabénnesiotes ; 37, 1 : Sérapion le Sindonite).

([108]) Ed. Hussey t. II, Oxford 1853, p. 521.
([109]) PG 65, 105 C.

Rien d'étonnant à cela, sous la plume d'un admirateur d'Evagre. L'*Antirrhétique* de celui-ci avait pour but de fournir aux ascètes un texte de la sainte Ecriture approprié à chaque variété de suggestion diabolique. Il y a là beaucoup de subtilité psychologique, et un grand manque de psychologie. Qui aurait essayé de se conformer à ce catalogue en repoussant chacun de ces quatre cent quatre-vingt-douze *logismes* par le mot indiqué ne pouvait qu'y perdre la tête, ou, expérience faite, s'en déclarer incapable. Ou alors, déclarer, comme saint Barsanuphe, que cette méthode n'est bonne que pour les parfaits. Nous retrouverons ce débat qui ne manque pas d'importance.

Un autre expression encore, c'est φιλολογεῖν, chez saint Athanase, d'après H. Bacht (110). Si cela est exact, nous n'avons pas à y insister, parce que cette manière de parler ne se trouve guère que là. Il est d'ailleurs probable que cela signifie *lire*, et non pas réciter par cœur, comme cette « vierge qui fut prise et flagellée φιλολογοῦσα et tenant encore le psautier dans les mains » (*Epistola Encyclica* n. 4) (111). Le verbe μελετᾶν se rencontre aussi avec le sens de réciter ; par exemple, les hérétiques « affectent de μελετᾶν καὶ λέγειν les mots de la sainte Ecriture pour tromper les simples » (*Epist. ad Episc. Aegypt. et Libyae* n. 4) (112). Quoi qu'il en soit de ce détail, ce n'est pas dans saint Athanase que nous chercherons à nous documenter sur le sujet présent.

La *melétè* aussi a été entendu parfois dans le sens de lecture, mais sans doute de lecture méditée. L'abbé Isaïe († 488) recommande au novice : « Assis dans ta cellule applique-toi assidûment à ces trois choses : le travail manuel, la melétè et la prière » (113). Ce conseil a passé dans les *Règles* de saint Antoine : Cum sederis in cellula tua, cura haec tria persolvere : opus manuum tuarum, lectionem psalmorum et orationes (114).

En résumé :

1. Le moine doit s'arranger pour que ses pratiques vertueuses restent cachées. C'est la κρυπτὴ ἐργασία en général.

---

(110) *Geist und Leben* 28, 1955, p. 368.
(111) PG 25, 232 A.
(112) PG 25, 545 C.
(113) Ed. AUGOUSTINOS, p. 65.
(114) PG 40, 1071 B.

2. Plus encore il doit avoir une vie intérieure qui échappe, de sa nature même, aux regards. Celle-ci consiste à lutter contre les pensées nuisibles et à cultiver le « souvenir de Dieu ». Un des meilleurs moyens pour cela, c'est la méditation, c'est-à-dire la rumination, répétition inlassable de formules tirées de l'Ecriture ou des Pères.

3. La forme la plus efficace de cette « méditation », c'est la prière courte et fréquente. Nous voici arrivés au cœur de notre étude.

B. PRIÈRES COURTES.

1. Leur existence certaine et leur nature cachée

Tout pousse le chrétien à la prière : la métaphysique et la vie ; la raison et l'expérience ; la foi et l'histoire ; l'espérance et la crainte ; la charité surtout qui est tout ensemble amour-désir de Dieu et dilection-repos en Lui. Tout, sauf les passions terrestres, et celles-là encore y provoquent par réaction ou par la conviction qu'il est nécessaire de réagir. Toutes ces forces conspirent avec la parole du Seigneur et avec saint Paul à faire désirer de prier sans cesse et en toutes circonstances. A lire Cassien, et à voir vivre les Pères dont Cassien rapporte les enseignements, on comprend que cette aspiration prend chez eux la violence d'une volonté de nature renforcée par un propos délibéré et toujours renouvelé. Les champions de l'ascèse ne peuvent pas plus que nous renoncer à vouloir être heureux, et ils sont persuadés que leur béatitude ne peut être que dans une anticipation de l'éternité bienheureuse par cette vie en Dieu qu'est l'oraison pure et perpétuelle (Cfr. Cassien, *Coll.* X, ch. 7).

« Tel doit être le but du solitaire ; c'est à quoi doit tendre tout son effort : mériter de posséder, dès cette vie, une image de la future béatitude, et d'avoir comme un avant-goût, dans son corps mortel, de la vie et de la gloire du ciel. Tel est, dis-je, le terme de toute la perfection : que l'âme soit à ce point délestée des pesanteurs charnelles, qu'elle monte chaque jour vers les sublimités des réalités spirituelles, jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur, deviennent une prière unique et ininterrompue ».

La « prière à Jésus » est née dans cette atmosphère, dans le milieu qui avait ces idées. Elle utilise la loi et la psychologie de la κρυπτὴ ἐργασία et de la κρυπτὴ μελέτη en vue de réaliser cette oraison perpétuelle et cet avant-goût de béatitude.

Nous entrons de plus en plus dans le sanctuaire réservé des âmes d'ascètes. Il faut nous attendre à rencontrer plus de silences que de

discours et plus de questions que de réponses. Au moins tâchons de procéder méthodiquement, c'est-à-dire d'abord chronologiquement.

Chez des êtres normaux, le désir de garder des secrets se fonde sur de bonnes raisons suggérées par la prudence. Une activité estimée nécessaire ou précieuse risque d'être gênée ou empêchée si elle vient à la connaissance de certains indiscrets. Et quand il s'agit de vie spirituelle, essentiellement intérieure, tout regard du dehors prend des airs d'indiscrétion, sauf celui d'un père spirituel : mais celui-ci devra garder le silence sur les confidences de ses enfants, parce qu'il les a reçues devant Dieu uniquement pour leur sécurité et pour leur progrès. A priori nous ne saurons donc pas grand'chose à ce sujet.

Mais il ne faut pas s'y méprendre : il est une chose que nous savons parfaitement, c'est que les ascètes *avaient* une occupation intérieure cachée ; que c'était même le principal de leur souci et en quelque sorte le but de tous leurs travaux et sacrifices. Cela tient à l'essence de la perfection chrétienne et même de toute vertu. L'apparent, le matériel, l'exercice visible ne mérite pas le nom de vertu, mais seulement celui d'instrument de vertu. La conséquence de cette prémisse, admise par tous, va très loin. Rien ne le montre plus vivement qu'une anecdote tirée de la *Vie des Pères*. « Un matin que l'abbé Macaire revenait à sa cellule avec une charge de feuilles de palmier, le diable vint à sa rencontre armé d'une faux de moissonneur. Il voulut en frapper l'ascète, mais il ne le put pas. Alors il s'écria : J'endure une terrible violence de ta part, ô Macaire ; j'ai envie de te mettre à mal, et je ne le puis pas. Et pourtant, tout ce que tu fais, je le fais plus que toi : tu jeûnes quelquefois, et moi je ne mange jamais. Tu veilles souvent, et moi, jamais le sommeil ne m'a pris. Mais en une seule chose tu me dépasses, je l'avoue. Macaire demanda quelle était cette chose. Ton humilité, répondit le diable, et elle seule m'a vaincu ». (*Vitae Patrum* III, 124 ; V, libellus XV n. 26) (1). Or, rien ne perd cette unique et si nécessaire vertu comme la publicité.

Cacher son « activité intérieure », cela suppose qu'on en ait une. Qu'il faille en avoir une, les maîtres de la spiritualité orientale nous le disent souvent, et à cette occasion nous apprenons nécessairement aussi un peu en quoi elle consiste. Pas mal de fois ces recommandan-

(1) PL 73, 748 AB et 959 AB.

tions, pour devenir plus efficaces, s'enveloppent dans un apophthegme attribué à un illustre Père, ou dans une anecdote vécue ou imaginée.

Sur aucun point Cassien n'a plus fidèlement rapporté l'enseignement des Pères du désert que sur le but même de la vie ascétique : à la question longuement posée (45 lignes !) quel est le *télos*, la destinatio, la fin propre (*Coll.* I, ch. 2), la réponse est donnée en trois lignes, mais ces trois lignes ont tant d'importance qu'elles forment à elles seules tout un chapitre (*Ibid.* ch. 3). « C'est pour le royaume des cieux qu'on endure tout cela ». Rien de plus clair, ni de plus simple. Mais autre chose est le télos, la fin à laquelle on aboutit, autre chose le scopos, ce qu'il faut procurer par tous les moyens si l'on veut atteindre la fin : « la pureté du cœur » (*Ibid.* ch. 4). « Par conséquent, tout ce qui peut nous acheminer vers ce but, la pureté du cœur, il faut de tout notre pouvoir le pratiquer ; tout ce qui en éloigne, il le faut, comme chose pernicieuse et nuisible, éviter » (*Ibid.* ch. 5). La pureté du cœur s'appelle de son autre nom : charité ; tout le reste : jeûnes, veilles, anachorèse, méditation des Ecritures, dépouillement, abandon de tous les biens, n'est pas perfection, mais instrument de perfection. « Et donc, tout ce qui est de nature à troubler cette pureté et tranquillité de notre intelligence, pour utile et indispensable que cela paraisse, doit être évité comme nuisible » (*Ibid.* ch. 7). « Tel doit donc être notre principal effort, telle l'immuable visée du cœur à maintenir perpétuellement : que l'intelligence demeure toujours plongée en Dieu et dans les choses divines ; tout ce qui s'en écarte, si grand que ce soit, doit être néanmoins tenu pour secondaire, voire infime, et, en tout état de cause, dommageable » (*Ibid.* ch. 8). Cette doctrine qui se développe ainsi et se répète inlassablement, peut se condenser en un mot ; ou plutôt en deux mots, un mot d'origine savante : *contemplation* ; ou un mot d'humble provenance : *prière*. Le grand problème du moine, ou du chrétien soucieux de tendre à la perfection de la charité, c'est le problème de l'oraison continuelle. Cassien y consacre deux collations, la neuvième et la dixième. Pour comprendre le sens de la « Prière de Jésus » il est nécessaire de tenir présente toute cette doctrine, et particulièrement de voir comment s'y rattache « l'activité secrète ».

2. Prières courtes dans les évangiles

D'abord dans les saints évangiles, puis dans les autres écrits du Nouveau Testament, puis dans les siècles patristiques jusqu'au temps où la « prière de Jésus » semble éliminer toutes les autres.

Dans les évangiles, bien des gens adressent des demandes au thaumaturge de Nazareth.

En saint Matthieu, aucune qui commence par le vocatif : Jésus (8, 29 n'est pas une prière).

En saint Marc de même : 1, 24 ; 5, 7 : ce sont des démons parlant par la bouche des possédés : l'un d'eux supplie : « ... Jésus, Fils du Dieu suprême, je t'en conjure, ne me torture pas » (*Mc* 5, 7). Ce n'est évidemment pas cette formule qui a fourni le modèle de la « prière à Jésus », encore qu'elle en contienne les premiers mots, sauf « Seigneur ».

Saint Luc, en plus des deux passages parallèles aux deux ci-dessus de saint Marc, en a qui lui sont propres. D'abord les dix lépreux qui crient de loin : Jésus, Maître (ἐπιστάτα) aie pitié de nous : et voilà la seconde partie de la « prière de Jésus », « aie pitié », mais dans un sens tout temporel (*Luc* 17, 13). Puis c'est l'aveugle de Jéricho, celui que Marc appelle Bartimée ; il crie : Jésus, fils de David, aie pitié de moi (*Luc*, 18, 38). En Marc : fils de David, Jésus, aie pitié de moi (*Marc* 10, 47). En Matthieu, où les aveugles sont deux : Seigneur, aie pitié de nous, fils de David (*Mt* 20, 31). Toujours les mêmes éléments, mais toujours grâce d'ordre temporel. Enfin la supplique du larron en croix avec ses variantes : « Jésus, souviens-toi de moi ... » « Seigneur, souviens-toi de moi ... » (Latin). « Et se tournant vers le Seigneur, il lui dit : « Souviens-toi de moi ... » Nous rencontrerons des formules inspirées de celle-là ; mais ce n'est pas la « prière de Jésus ». Saint Jean n'a pas une seule fois le vocatif Jésus.

Bien plus nombreuses les demandes adressées au « *Seigneur* », avec le vocatif ou le nominatif au sens de vocatif. Il semble même que le Maître soit un peu las de s'entendre interpeller ainsi par des gens qui ne se comportent pas selon la logique de ce titre (*Mt* 7 21, 22).

En saint Matthieu nous trouvons d'abord ce genre de demandes discrètes et implicites qui sont la spécialité des âmes délicates : le Maître n'y résiste jamais, même si, parce qu'il se sent vaincu par tant de foi, il répond d'abord un peu rudement. Ainsi le prie, en saint

Jean, sa Mère, et les sœurs de Lazare qu'il aimait. Et ce pauvre lépreux qui n'a plus la force de dire autre chose : « Seigneur, si tu veux, tu peux me rendre pur » (*Mt* 8, 2) ; et ce centurion étranger au peuple d'Israël, mais plus croyant que tous les Israélites : « Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, paralytique, et il souffre terriblement » (*Mt* 8, 6). Il y a ensuite des demandes qu'il ne saurait exaucer : celles qui, au fond, signifieraient une dispense du grand commandement d'aimer Dieu par-dessus tout : « Seigneur, permets-moi d'abord de m'en aller et d'ensevelir mon père » (*Mt* 8, 21). Les deux « oraisons jaculatoires » de saint Pierre voulant marcher sur les eaux, puis y marchant de fait, mais peureusement : « Seigneur, si c'est toi, dis-moi de venir à toi sur les eaux » (*Mt* 14, 28) ; « Seigneur, sauve-moi » (*Mt* 14, 30). Surtout, la triple demande de la Chananéenne : « Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David » (*Mt* 15, 22). « Seigneur, secours-moi » (v. 25) ; et la troisième, qui justifierait la définition de la prière comme « coactio Dei » : « Mais si, Seigneur, les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres » (v. 27). Encore un qui dit : « Seigneur, aie pitié ... » (*Mt* 17, 15) ; d'autres qui répètent cette formule (*Mt* 30, 31), et qui finalement la précisent : « Seigneur, que nos yeux s'ouvrent » (v. 23). Et leurs yeux s'ouvrent. Enfin, les vierges folles : « Seigneur, Seigneur, ouvre-nous » (25, 11) ; et la porte ne s'ouvre pas, parce que le temps est passé.

En Marc, le mot Κύριος est rare, et se rencontre d'ordinaire dans une citation de l'Ancien Testament, deux fois seulement au vocatif, dans la bouche de la Syrophénicienne (7, 28) et peut-être 9, 24, où le père du lunatique l'emploie, selon la Vulgate (pas unanime !), après avoir dit : « Maître (διδάσκαλε, 9, 17) ... si tu peux quelque chose, aide-nous, par pitié pour nous » (σπλαγχνισθείς). Jésus répond : « Quant à *si tu peux*, tout est possible à qui croit ».

En saint Luc, en plus des passages pareils à Matthieu ou à Marc, relevons les suivants. Simon Pierre, après la première pêche miraculeuse, « Va-t-en de moi, parce que je suis un homme pécheur » (5, 8). Le Centurion : « Seigneur, ne te mets pas en peine ; je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ... » (7, 6). Jacques et Jean : « Seigneur, veux-tu que nous disions que du feu descende du ciel et les dévore ? » Suggestion juvénile qui vaut à deux de ses plus chers une réprimande du Maître (9, 54). Un anonyme : « Je te suivrai, Seigneur, mais laisse-moi d'abord aller prendre congé de chez moi » (9, 61). Demande repoussée : qui met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est pas

bien disposé pour le royaume de Dieu » (9, 61). Les disciples viennent annoncer avec enthousiasme leurs premiers succès apostoliques : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom » (10, 17). En réponse, Jésus s'adresse au Père, avec ce même mot de « Seigneur ». Au début du chapitre 11, cette requête d'un disciple anonyme, émerveillé d'avoir vu Jésus prier : « Seigneur, enseigne-nous à prier ». Et à cette demande, qui a dû lui plaire plus qu'aucune autre, le Maître répond en dictant la plus sublime de toutes les prières. — Encore un anonyme, poussé par la curiosité : « Seigneur, y en a-t-il peu qui se sauvent ? » (13, 23). Interrogation indue, comme celle de Pierre à propos de Jean (*Jo.* 21, 21) : Occupez-vous de vous-mêmes ! La curiosité demeure encore insatisfaite (17, 37) : « Où, Seigneur, cela arrivera-t-il ? Où est le corps, là les aigles se précipiteront dessus ».

Il faut encore mentionner telle prière courte qui ne s'adresse pas à Jésus, mais que Jésus Lui-même cite comme un modèle à imiter par opposition à d'autres. C'est celle du publicain (*Luc* 18, 13) : Ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. L'imparfait employé par l'évangéliste en toute cette phrase : « il ne voulait même pas élever les yeux vers le ciel, mais il se frappait la poitrine en disant ... » fait entendre que le publicain répétait plus d'une fois, peut-être de nombreuses fois cette sentence. En tout cas nous avons là, quant au sens, et même quant à l'expression, la seconde partie de la « prière de Jésus », car ἱλάσθητι est synonyme de ἐλέησον. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir plus tard la prière du publicain recommandée par l'enseignement et par la pratique des Pères.

En somme, dans les quatre évangiles la «prière de Jésus» est présente, si on peut dire, à l'état dispersé. Le sentiment qui l'anime s'exprime au mieux dans la prière du publicain ; des noms donnés à Notre Seigneur, le plus fréquemment en usage chez ceux qui dans les évangiles s'adressent à Lui, c'est celui de *Seigneur*. Quant à *Jésus-Christ*, pour que ces deux termes soient unis pour former une seule dénomination, il faudra attendre quelques années encore ; aucune prière en tout cas ne s'adresse à Lui avec cette expression. *Fils de Dieu* a pu être suggéré par la prière de Bartimée et de la Chananéenne, corrigée selon le dictamen de la foi, ainsi exprimé par Origène : « Aie pitié de moi, Fils de David : Compulse les évangiles pour voir quels sont ceux qui l'appellent Fils de David, comme la Chananéenne et les aveugles de Jéricho, et quels sont ceux qui l'appellent Fils de Dieu, soit sans l'adjonction de *véritablement*, comme les possédés qui disent : qu'y a-t-il de commun entre nous et toi, fils de Dieu, soit avec l'adjonction de *véritablement*, comme ceux qui l'adorent dans la barque, en lui disant : Véritablement tu es fils de Dieu. Cet assemblage te sera utile, je pense, pour saisir la différence de ceux qui l'abordent ; les uns comme un rejeton de David selon la chair ; d'autres comme celui qui a été « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté » (*Rom.* 1, 4) ; et parmi ceux-ci les uns avec le mot *véritablement*, les autres sans ce mot ». (*In Mt.*, t. XI, 17, Klostermann, p. 61).

Cependant, même si tous les éléments de la « prière de Jésus » étaient présents dans les évangiles, et que le principe énoncé par Origène aurait pu inspirer au chrétien l'idée de les assembler en leur donnant la marque de la foi par le changement de *fils de David* en *Fils de Dieu*, aucun document ne prouve que ce travail d'assemblage et de correction se soit accompli dans les premiers siècles.

3. Dans les autres livres du Nouveau Testament

Ils nous fournissent plus d'une invocation adressée au Seigneur.

Dans les Actes, le vocatif Κύριε introduit le plus souvent des questions (1, 6 ; 9, 5.6 ; 10, 4 ; 22, 8 ; 10, 26, 15) surtout les deux questions de Saul en la vision du chemin de Damas ; ou quelque réflexion faite par un disciple : Ananie (9, 13), Pierre (10, 14 ; 11, 8), trois fois des prières (1, 24 ; 4, 29 ; 7, 59) ; de ces trois, l'une s'adresse certainement à Dieu le Père (4, 29), comme le démontrent les deux versets précédents ; l'une expressément au « Seigneur Jésus » ; pour la troisième, qui suit immédiatement : « Seigneur, ne leur comptez pas ce péché », elle peut s'entendre de l'une ou l'autre façon.

Dans tout le reste du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse, le vocatif Κύριε se lit seulement *Rom.* 10, 16 et 11, 13, les deux fois dans une citation de l'Ancien Testament. Pour l'Apocalypse, six fois sur huit (4, 11 ; 11, 17 ; 15, 3, 4 ; 16, 5, 7) c'est à Dieu que vont les *Kyrie* ; une fois (7, 14) à l'un des vingt-quatre vieillards ; enfin une fois (22, 20) c'est la fameuse aspiration qui exprime l'attente de la Parousie : « Amen. Viens, Seigneur Jésus », correspondant au *Maranatha* de 1 *Cor.* 16, 22.

De toutes les prières qui seront montées vers le Seigneur Jésus après son Ascension, dans les temps apostoliques, le Nouveau Testament ne nous fait donc connaître que le cri de saint Etienne mourant :

Seigneur Jésus, reçois mon esprit ; et le Viens, Seigneur Jésus qui termine l'Apocalypse. Ni l'une ni l'autre ne sont catanyctiques en ce sens qu'elles ne parlent pas de pitié et n'invoquent pas de miséricorde, mais trahissent un vif désir de la présence du Seigneur. L'attente de la parousie mettait sans doute souvent sur les lèvres des fidèles ce Veni Domine Jesu, puisque nous le chantons encore. *Maranatha* en est-il la forme araméenne ? Ou faut-il lire *Maran atha*, ce qui en fait un acte de foi et non plus une prière ? En tout cas, le sens de ces syllabes étrangères s'est vite perdu pour grecs et latins, jusqu'à en faire une formule d'imprécation, à cause de son voisinage avec *anathema sit* dans 1 *Cor.* 16, 22. Il n'y a rien à tirer de là pour notre propos.

4. Prières courtes après les temps apostoliques

Les écrits des Pères apostoliques ne nous renseignent guère non plus, parce que la prière dont ils parlent est la prière publique et liturgique ; donc en aucune façon « l'exercice secret ». Il convient cependant de voir quel en est habituellement l'objet, pour nous permettre d'examiner plus tard la question de la continuité ou de la transformation. Or la formule la plus souvent répétée chante la gloire du Seigneur : A Lui la gloire et la puissance dans les siècles des siècles ! Cette doxologie, sous une forme ou sous une autre, termine toutes les prières, y compris le Notre-Père auquel les Orientaux l'ajoutent jusqu'à nos jours. Les chrétiens croient avant tout devoir louer Dieu et Lui rendre des actions de grâces, parce que, comme pour Marie, le Seigneur a fait pour eux de grandes choses.

La grâce implorée dans la prière privée variera, comme de juste, selon les circonstances. Il y a néanmoins des demandes plus fréquentes ; ce sont celles qui se formulent en des termes plus généraux : l'appel au secours domine tous les autres, comme nous l'avons déjà constaté dans les Actes des martyrs. Nous allons examiner encore des documents qui n'ont rien de littéraire : les médailles, sceaux, amulettes, etc., groupés dans les ouvrages de sigillographie (2).

(2) G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'empire byzantin*, Paris 1884 ; V. LAURENT, *La Collection C. Orghidan*, Paris 1952, et les ouvrages énumérés par celui-ci, p. 9-12 ; par Schlumberger, p. 2-3.

« Les types figurés sur les sceaux sont en immense majorité des types pieux. Neuf fois sur dix, ce sont des effigies de la Vierge, du Christ ou des saints. Voici, par ordre de fréquence, l'énumération des principaux types que j'ai relevés sur les bulles :

La Vierge Marie, avec ou sans l'Enfant Jésus ;

Effigie d'un saint ;

La croix symbole du Christ ;

Le Christ ;

L'Archange Michel ;

La Vierge ou le Christ et un saint (ou deux saints) ;

Deux ou plusieurs saints. Souvent deux saints guerriers ;

Scène religieuse à un ou deux personnages : le Crucifiement, la Passion, l'Annonciation, l'Assomption de la Vierge, la Résurrection, Daniel dans la fosse aux lions, etc., etc. ;

Un ange ;

L'agneau, symbole du Christ ;

Effigies de l'empereur ou des empereurs régnants, de l'impératrice ;

Animaux féroces ou autres ;

Effigie du titulaire ou autre (très rarement) » (SCHLUMBERGER, *l. c.* p. 14 sv.).

La proportion entre le nombre d'effigies de la Vierge et celles du Christ ne sera pas nécessairement la même dans d'autres collections. En tout cas, les invocations ne s'adressent pas toujours au personnage représenté. Des effigies de la Vierge peuvent s'accompagner d'une prière au Christ.

Ce sont les légendes qui nous intéressent ici, et seulement leur teneur, non pas leur disposition sur l'une ou l'autre face du sceau.

Or, malgré la variété des effigies, les invocations répètent inlassablement les mêmes mots : une demande de secours : Βοήθει, adressée ordinairement au Christ ou à la Theotokos, rarement à un saint (vg. saint Nicolas, LAURENT, n. 426) ; de protection σκέπε, ou plus souvent σκέποις, adressée à quelque saint, plus rarement à la Vierge (vg. LAURENT, n. 111), plus rarement encore au Christ (vg. LAURENT, n. 364 il y a là d'ailleurs d'autres mots insolites !). Le secours, c'est plus que la protection ; celle-ci s'exerce contre des ennemis ; celui-là contient l'idée très positive du salut. Cet appel au secours se rencontre d'ailleurs déjà — et il n'y a pas lieu de s'en étonner — chez les adeptes de cultes antérieurs au christianisme (Cfr. E. PETERSON, Εἷς θεός ...

p. 3). Chez les chrétiens, d'après Peterson, elle est surtout caractéristique de l'épigraphie syrienne, moins de l'égyptienne (*l. c.* p. 63 sv.).

Sa fréquence mérite en tout cas une attention spéciale : dans la seule collection Orghidan j'en ai compté 164 au Christ ; 118 à la Theotokos (quelques cas douteux). Si grande qu'on suppose l'influence de la routine en ces manifestations de piété qui dépendaient peut-être plus des graveurs que de leurs clients, il reste que la mode elle-même avec sa tyrannie accuse un trait de la psychologie commune, soit comme cause, soit comme effet. La répartition presque égale de ces appels entre le Christ et Sa Mère, et le nombre relativement grand de saints invoqués, permettent de conclure que la grâce demandée importait plus que le donateur ou le patron à qui on la devrait. N'en a-t-il pas toujours et partout été de même, sauf la rarissime exception des tenants du pur amour ? Ceux-là, authentiques ou illusionnés, ont une tendance à ne rien demander du tout. L'objet de la demande, le secours, ne dénote donc pas une spiritualité particulière ; contrairement à la « prière de Jésus » dont la formule complète accusera toujours son origine monacale. Et ne convient-il pas de rappeler ici « l'antienne mariale grecque la plus ancienne » [3], le « Sub Tuum praesidium » ? Là aussi il est question de secours, de protection, d'arrachement au danger, et point de miséricorde pour le pécheur. Ce n'est pas la prière du publicain, c'est celle de l'enfant de Dieu qui se sait menacé : la piété qui l'a dictée se préoccupait plus de l'avenir que du passé. On ne peut pas non plus s'empêcher de remarquer en passant que le verset du psaume 69, 2, recommandé par Cassien comme *formula spiritualis theoriae* (*Coll.* X, c. 10), comme méthode d'oraison perpétuelle, rentre tout-à-fait dans la ligne de cette perpétuelle imploration de secours inscrite sur les sceaux byzantins de toute provenance : fonctionnaires impériaux, garde palatine, clercs impériaux, échansons, protonotaires, notaires, etc ... (Cfr. vg. LAURENT, *l. c.*) (à l'exception des patriarches de Constantinople ?), higoumènes et moines, oui, même les moines, jamais ne font graver sur leur estampille un ἐλέησον à la place de βοήθησον. Il faudra nous souvenir de ce petit fait au moins à titre d'indication.

Quant aux noms donnés au Christ dans ces invocations, c'est presque uniformément celui de Κύριε, sans plus. Exceptionnellement Κύριος ὁ θεός, « Seigneur Dieu » (LAURENT, n. 81) ; Christ notre Dieu

(3) Cfr. P. F. MERCENIER, dans le *Muséon* 52, 1939, p. 229-233.

(*l. c.* n. 102) ; Christ tout court (n. 219, 425 ; ce dernier aberrant aussi par son φύλαττε) ; Παντάναξ (n. 364, aberrant encore par son σκέπε) ; quelquefois Jésus-Christ ou Emmanuel (n. 4. 5. 6. 8), mais sans prière. A cette dénomination de Seigneur, qu'elle soit présente ou absente, correspond d'ailleurs le terme de δοῦλος par lequel le possesseur du sceau se désigne habituellement. A en juger par ces constatations, il semble donc que la piété byzantine affirme là comme ailleurs son caractère de révérence profonde, plus que la tendresse de ses sentiments.

On peut encore interroger les inscriptions funéraires et autres gravées sur pierre. Là aussi c'est βοήθει qui prédomine, remplacé sporadiquement par un σώσαις (9076), un σῶζε, φύλαττε (9398 à la Theotokos) ; en faveur des défunts, le plus souvent μνήσθητι : « souviens-toi, Seigneur » (vg. 9403, 9404, 9405, 9406), ou un ζήσαις ἐν Χριστῷ ou ἐν θεῷ (9478, 9816), ou ἀνάπαυσον : « donne le repos à son âme » (9 126) ; le « miserere » *eleison* manque là aussi, totalement semble-t-il ; 9417 un φῖσε = φεῖσαι : « Epargne », peut être regardé comme un synonyme d'*eleison*. *Les noms* du Seigneur : Kyrios, Christos, Jesus-Christos, ordinairement abrégés. *Jésus* tout seul, très peu : vg. 9089.

5. Prières courtes chez les moines

La « prière de Jésus », essentiellement catanyctique, ne provient pas de là, du monde chrétien en général. Il nous reste à poursuivre notre enquête dans le milieu monacal. Le premier à nous rapporter une doctrine systématique sur la manière d'arriver à l'oraison perpétuelle par le moyen d'une « spiritualis theoriae formula », n'est-ce pas Cassien, explorateur de la Palestine et de l'Egypte monastiques ?

Pour nous orienter, relisons son rapport, ou du moins résumons-le, car le chapitre X de la dixième Collation est un des plus longs de tout l'ouvrage, et aucun ne l'égale en éloquence. L'atrébate Alard Gazet nous aidera. Le verset : *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* vaut d'abord, dit-il [4], pour exciter

(4) PL 49, 832 D.

en nous tous les pieux sentiments, et c'est pourquoi Cassien l'appelle *formule de piété*; deuxièmement pour surmonter et vaincre toutes les tentations ...; troisièmement contre toutes les maladies de l'âme: mauvaises inclinations, affections, vices, surtout charnels, démangeaisons, irritations, dangers et occasions de péché; quatrièmement contre les illusions, infestations nocturnes des démons, etc... Il vaut enfin pour retenir le perpétuel souvenir de Dieu et à maintenir facilement et sans peine une oraison assidue et continuelle ...

Combien la verve de Cassien, en ce sujet, rend un autre son que ces phrases numérotées! Il faudra bien lire son texte, si on veut se rendre compte avec quel enthousiasme il vante la vertu omnivalente de son incomparable « formula ». Aucun panégyriste de la « prière de Jésus » n'a jamais rien imaginé de plus merveilleux pour recommander cette autre formule que le « subtil et minutieux enquêteur » (Cfr. *Coll.* X, ch. IX) [5] ne connaît pas. Car le *Deus in adjutorium*, comme on le dira plus tard du « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu ... », conduit à la « perfection de l'oraison », à « cette pureté de prière » qui « ne s'occupe plus à la considération d'aucune image; qui, même, ne s'exprime plus par la parole ni avec des mots, mais qui jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable. Ravie hors des sens et de tout le visible, c'est par des gémissements inénarrables et des soupirs que l'âme s'épanche vers Dieu » (*Coll.* X, ch. 11). Bref, une prière pareille à celle de saint Antoine le Grand: « La prière, disait-il en une parole céleste et plus qu'humaine, n'est point parfaite, où le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie » (*Coll.* IX ch. 31).

D'après l'abbé Isaac, cette doctrine ou cet art constitue un *secret* « que les rares survivants des Pères du premier âge nous ont transmis, et que nous ne livrons à notre tour qu'aux âmes *rarissimes* qui ont vraiment soif » (*Coll.* X, ch. 10).

En somme, un enseignement ésotérique « ad perpetuam Dei memoriam ». Or les deux conférences sur la prière sont les mieux datées de toutes: l'une avant, l'autre après l'Epiphanie 399 [6]. Quels peuvent être ces rares survivants du premier âge monastique, et où vivaient-ils? Et pourquoi ont-ils choisi *ce* verset, et non pas la « prière de Jésus »?

(5) PL 49, 830 B.
(6) Cfr. PICHERY, Introduction, p. 16.

A ces questions je ne saurais répondre actuellement d'une façon péremptoire. Mais peut-être les pauvres renseignements glanés çà et là mettront-ils quelqu'un de plus perspicace sur la voie de la solution.

La pratique des oraisons jaculatoires [7] date de loin; elles naissent de l'âme qui croit en Dieu, aussi spontanément que les interjections de tout cœur humain, et bien davantage, parce que le croyant sait que Dieu l'entend et l'écoute. Ses exclamations ne tombent pas dans le vide d'un univers sourd à ses appels. La pratique spontanée précède l'exercice systématique, parce que celui-ci suppose une doctrine ou une expérience raisonnée. Mais une fois faite l'expérience de l'utilité, la doctrine et la technique s'ensuivent à peu près infailliblement. S'il en est ainsi en tout domaine, quelque chose de semblable doit se passer aussi dans les *politeiai* et les *mélétai*.

Toute systématisation présuppose une période de liberté, ou si l'on veut, d'anarchie. L'ère de la forêt vierge. L'oraison est la manifestation vitale la plus complète et la plus profonde, parce que tout l'homme y prend part et qu'elle met l'homme en communication avec Dieu et avec toute l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi elle s'accommode mal des formes fixes et des formules figées; la richesse intérieure d'une âme qui prie tendra nécessairement à trouver *son* expression, en conformité avec son tempérament; et à varier selon les dispositions du moment.

De là vient que nous constaterons d'abord une grande variété chez les ascètes, les rares ascètes qui nous ont livré une part de leur secret. Ils savent que c'est l'intérieur qui compte, et non pas les formules: « La Chananéenne crie et est exaucée; l'hémorrhoïsse se tait et est béatifiée; le pharisien parle haut et est condamné; le publicain n'ouvre même pas la bouche et est entendu » (*Alph.* Epiphane n. 6). La grande loi c'est la simplicité. *Simpliciter intret et et oret*, comme dira saint Benoît (*Regula Monasteriorum*, LII), en parfaite conformité avec ses ancêtres monastiques. La marque constatable habituelle de ces prières sera leur brièveté: *omnino brevietur oratio*, écrira encore saint Benoît, en une phrase où, malgré les perplexités des commentateurs, nous pouvons encore voir un écho de la tradition.

(7) Employons ce mot commode, malgré L. GILLET, *Sobornost*, series 3, n. 12, Winter 1952, p. 585, qui ne veut pas que la « prière de Jésus » en soit une.

Nous laisserons donc de côté les prières longues, parce que la longueur dénotera généralement une moindre spontanéité, encore qu'un *discours* puisse être fait de phrases brèves, très spontanées, mises bout à bout. Dans des circonstances particulièrement émouvantes, il se peut qu'après un temps de stupeur et de silence, un flot de paroles monte aux lèvres. Les Orientaux sont plus facilement glossolales que les Occidentaux. Leurs improvisations, dont la spontanéité ne fait souvent aucun doute, peuvent être des oraisons à haute voix. Les exemples ne manquent pas, depuis le Benedictus de Zacharie et le Magnificat de la Très Sainte Vierge Marie jusqu'aux poèmes impromptus de la carmélite de Bethléem ([8]). Mais outre que ces explosions d'âme ne sont pas ordinairement des prières, elles n'arrivent qu'à peu de personnes, et à celles-là rarement. Elles ne sauraient donc nous acheminer vers une solution pratique du problème de l'oraison continuelle, et nous n'avons pas à les considérer.

Encore faudra-t-il déterminer au-delà de quelle mesure nous appellerons une prière longue, et jusqu'à quelle limite nous la qualifierons de brève ? Provisoirement, selon les exemples donnés plus haut nous n'accepterons que les formules qui se puissent redire commodément quelques centaines de fois par jour, par des gens par ailleurs occupés à d'autres travaux, et nous donnerons la préférence à celles qui ne durent que le temps d'une métanie ou de quelques pas.

Dans les apophthegmes des Pères dès le premier numéro, saint Antoine, pris d'ennui dans le désert et n'y voyant plus clair dans ses pensées, *disait* (cet imparfait dénote une durée) à Dieu : « Seigneur, je veux me sauver et mes pensées ne me le permettent pas. Que ferai-je dans mon affliction ? Comment me sauverai-je ? » (*Alph.* Antoine, n. 1). A qui s'adresser dans le désert, si ce n'est à Dieu ? Et la grande affaire à y traiter, c'est le salut. L'éternelle question que d'autres poseront bientôt au *géronte*, la voici d'abord oraison jaculatoire ; peut-être ne cessera-t-elle jamais de l'être, même quand elle s'adresse au Père Spirituel. Et comme elle est brève ! Trois syllabes : πῶς σωθῶ. Le même saint Antoine savait déjà trouver, suivant les circonstances, le verset de la sainte Ecriture à opposer aux démons,

([8]) Cfr. Denis Buzy, *Vie de Sœur Marie de Jésus Crucifié* (1846-1878), Paris 1926, p. 128 sv.

par exemple Ps. 26, 3 : « Si une armée vient camper contre moi, mon cœur ne craindra point » (*Vita Antonii*, ch. 8). Le combat terminé, encore une oraison jaculatoire, et qu'il faut recueillir soigneusement : « Où étiez-vous, bon Jésus, où étiez-vous ? Pourquoi n'avez-vous pas été là dès le début, pour guérir mes blessures ? » (*Vita Antonii* ch. 9). Quand saint Barsanuphe dira qu'il faut laisser l'*antirrhésis* — réplique au diable par des versets appropriés de la Bible — aux parfaits, il pensera sans doute spécialement au plus grand de tous : Antoine manie cette arme dangereuse avec dextérité (Cfr. *l. c.* ch. 12, 39, 40 etc.). Observons aussi combien il recommandait : de prier συνεχῶς continuellement, de psalmodier ... de ἀποστηθίζειν de se remémorer les préceptes des Ecritures. — « Surtout il leur conseillait de μελετᾶν de « *méditer* » continuellement le mot de l'apôtre : Que le soleil ne se couche pas sur votre colère (*Eph.* 4, 26), et de tenir cette injonction pour valable en tous les commandements ». (*Vita Antonii*, chap. 55) : Prière continuelle, rumination continuelle, oraisons brèves, nom de Jésus, tout y est. Sauf la « prière de Jésus ».

Après le grand Antoine, le grand Arsène : Dès le premier de ses apophthegmes, nous entendons une de ses prières courtes, celle qui le mena du palais impérial au désert : « Seigneur, conduis-moi de façon que je sois sauvé » : toujours πῶς σωθῶ ! Et dès le second apophthegme nous apprenons que, devenu anachorète, il redit cette prière *avec les mêmes mots* (*Alph.* Arsène n. 1 et 2). Autre formule qu'on l'entend crier vers Dieu : « Dieu, ne m'abandonne pas ; je n'ai rien fait de bon devant Toi, mais dans ta bonté donne-moi la grâce de commencer » (*Ibid.* n. 3). Et n'oublions pas qu'il est le grand champion de la *componction.*

Macaire, surnommé le grand lui aussi, pratiquait la prière courte, et très courte : vingt-quatre en passant par un boyau long d'un demi-stade, c'est-à-dire une soixantaine de pas, ce qui fait à peu près trois pas pour chacune (*Histoire Lausiaque* XVIII, 10 ; *Vitae Patrum* VIII) ([9]). Il a d'ailleurs sa théorie sur la prière : « Point n'est besoin de radoter (βατταλογεῖν, le mot du Seigneur en *Mt.* 6, 7) ; il n'y a qu'à étendre les bras et dire : Seigneur, comme vous voulez et comme

([9]) PL 73, 1111 AB.

vous savez, ayez pitié (ἐλέησον). S'il survient une tentation : Seigneur, au secours ! (βοήθει). Il sait de Lui-même ce qui est utile, et il nous fait miséricorde » (*Alph.* Macaire n. 19). Il faut retenir ces deux mots grecs : nous les rencontrerons encore. Ils départagent deux nuances de spiritualité. Lui-même, Macaire, les amalgame peut-être en disant, suivant une variante (*Verba Seniorum* III, n. 207) (10) : « Dieu, comme vous voulez, et comme il vous plaît, ainsi soit-il fait ». Nous appellerions cela une prière d'abandon à Dieu ; encore faut-il noter que c'est une demande positive, et non pas un refus de demander.

Digne encore d'attention la prière de Macaire, ou du moins attribuée à lui, dans un antiquus codex de Vienne (11) ; cela commence par les mots du publicain : « O Dieu, sois propice à moi, pécheur », et cela continue par ceux que nous venons de lire de saint Arsène : « parce que je n'ai rien fait de bon devant Toi » ; puis, après une louange à la sainte Trinité, l'affirmation conforme à la saine doctrine que les poussées de l'instinct ne sont pas volontaires. Après quoi l'orant se charge de tous les crimes, comme par exemple un saint Agathon (*Alph.* Agathon n. 5), pour implorer grâce. Et finalement le classique βοήθησον « aide-moi », et le recours aux suffrages de l'Immaculée Notre-Dame Théotokos et de tous les saints. Il y a là trop de choses diverses et tardives pour le vrai Macaire. Chacun de ces bouts de phrases peut être spontané, mais l'enfilade l'est seulement à la manière de ces oraisons écrites dont nous parlions ci-dessus (p. 107ss.). Retenons pour le moins 1) « le sois propice à moi pécheur » : cela deviendra tellement usuel qu'on le cite simplement avec l'article τό, par exemple dans la Vie de Syméon le Nouveau Théologien (12), 2) la présence à la fois de ἱλάσθητι (mais pas ἐλέησον) et de βοήθησον.

Et voici qui rappelle Cassien, et le Ps. 69, 2 ; mais c'est Ps. 37, 22 : « Un beau prélude de prière, ce « ne m'abandonne pas, Seigneur mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi. Sois attentif à me secourir, Seigneur de mon salut ». (C'est un beau prélude de prière) « parce que cela contient même la Sainte Trinité » (*Sel.* in Ps. 37, 22) (13). Comment

(10) PL 73, 806 B.
(11) PG 34. 445 sq.
(12) Vie par NICETAS STETHATOS, Rome 1928, n. LIX.
(13) PG 12, 1368 D sv.

ces mots contiennent la mention de la sainte Trinité, je laisse à d'autres le soin de le montrer. Mais, ô surprise ! ce commentaire a toutes les chances d'être d'Evagre le Pontique (14), un des maîtres de Cassien (15). La question se pose alors de savoir si Evagre signale ces versets comme prélude à la prière d'après les Pères de la première génération, ou si c'est lui-même qui a noté le premier cette convenance. Les deux choses sont possibles, mais la seconde paraît plus probable, parce que le but d'Evagre en commentant les psaumes a été précisément d'y trouver des versets appropriés à toutes les vicissitudes de la vie spirituelle, comme le démontre la remarque assez fréquente : « Ce verset est à utiliser pour ... » (V. g. *In Ps.* 126, 1) (16). Est-ce dès lors par hasard que l'Antirrhétique, au chapitre de la tristesse (n. 40) (17), conseille : « A l'âme qui au temps de la tristesse demande à trouver dans la prière des paroles (logoi) spirituelles (il faut rappeler): Ne m'abandonne pas, Seigneur mon Dieu ; et ne t'éloigne pas de moi ».

Evagre pratiquait les prières courtes : d'après Pallade (*Hist. Laus.* XXXVIII, 11), il en faisait cent par jour ; ce qui est beaucoup pour un homme ainsi occupé ; car il devait gagner sa vie par des travaux de calligraphe, et la rédaction de ses propres ouvrages a dû lui prendre beaucoup de temps. Du reste il recommande lui-même les prières rapides, non seulement dans son De Oratione (chap. 98) au moins pour l'heure des tentations, qui sont le lot habituel des contemplatifs : il faut alors « user d'une prière courte et véhémente », mais surtout dans son Antirrhétique où il enseigne ex professo la pratique des oraisons jaculatoires tirées de la Sainte Ecriture. Il peut bien se faire que de toute cette savante machinerie il ne soit resté que quelques pièces détachées, comme le « Deus in adjutorium ... »

Ammonas, peut-être une connaissance d'Evagre, consulté pour savoir laquelle de ces trois choses vaut le mieux : errer dans les déserts, aller vivre inconnu à l'étranger, se faire reclus, répond : « Aucune des trois ne t'est profitable. Reste plutôt dans ta cellule, mange

(14) Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius, Zeitschr. f. kath. Theol.* 63, 1939, p. 90-106 ; p. 181-189.
(15) Cfr. S. MARSILI O. S. B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome 1936.
(16) PG 12, 1641 B. « Il faut se servir de ce verset contre les pensées d'orgueil ». Et cfr. *Antirrhétique, Orgueil* n. 30, FRANKENBERG, p. 541.
(17) FRANKENBERG, p. 508.

un peu tous les jours, aie continuellement dans le cœur la parole du publicain, et tu pourras être sauvé » (*Alph.* Ammonas n. 4).

Un géron tracassé avec une diabolique persévérance par les démons, finit par crier : « Jésus à mon secours ! » (βοήθει μοι). Fuite des attaquants. Le vieillard se met à pleurer. Une voix vient d'en haut : pourquoi pleures-tu ? C'est toi qui as été négligent : quand tu m'as cherché, tu vois bien que j'étais illico présent. L'ascète comprend et dès lors « il s'appliqua à l'ἐργασία κατὰ θεόν (EVERGETINOS IV, ch. 19, p. 75, col. 2). Apologue pour recommander l'invocation de Jésus : à une époque où elle était oubliée ou négligée, sous cette forme, par de saintes gens.

Encore un récit anonyme : des frères en visite commencent par une prière ; la conversation achevée ils demandent qu'on termine par une autre prière. Alors un vieillard dit : « Eh quoi, n'avons-nous pas prié ? — Oui, quand nous sommes entrés, mais depuis nous avons parlé ensemble. — Et le vieillard de dire : Pardonnez-moi, frères, un frère assis avec vous a, tout en conversant, fait cent trois prières » (EVERGETINOS IV, ch. 6, p. 45 col. 2). Et après d'autres anecdotes dans le même sens, le Père, c'est-à-dire Paul Evergetinos, éprouve le besoin de glisser cet avertissement : Il ne faut pas croire du tout « qu'il n'y a de prière que la vocale et corporelle » (*Ibid.* p. 46 col. 2).

Seulement, quand on n'a pas encore la prière pneumatique, il faut au moins s'appliquer à la somatique, fait-on dire à un autre géron (*Ibid.*).

Finalement, à un questionneur qui insiste pour une solution définitive du problème, on propose une formule inattendue : « Et quelle prière faut-il dire ? Le vieillard répond : Le *Notre-Père* » (*Ibid.*).

« Force-toi à faire de nombreuses prières, dit l'abbé Isaïe (logos 4, n. 1) [18] ; car la prière est la lumière de ton âme ». Et la suite indique la nature de ces prières : « Considère chaque jour en quoi tu as fauté, et si tu pries au sujet de ces péchés, Dieu te les pradonne ». — Plus clairement encore ailleurs (Logos 9, n. 2, p. 66) : « Force-toi à faire beaucoup de prières avec larmes : peut-être aura-t-il pitié de toi (ἐλεήσει) et te dépouillera-t-il du vieil homme pécheur ». Isaïe est donc partisan de la prière catanyctique. Mais il connaît aussi la forme *auxiliariste* : « Si tu pries Dieu pour n'importe quelle requête,

[18] AUGOUSTINOS, p. 15.

au temps du combat, ne dis pas : Enlève-moi ceci ou cela, mais prie comme ceci : Maître (Δέσποτα) Jésus-Christ, secours-moi et ne me laisse pas pécher contre toi ... » Il y a dix lignes de ces supplications à la suite : aie compassion (οἰκτείρησον), σῶσον ... (Logos 4, n. 7, p. 24). En somme, la grande affaire c'est la délivrance du péché passé (ἐλέησον) et du péché à venir (βοήθησον, σῶσον). La demande de secours vient encore dans les préceptes aux novices (n. 67, p. 217) : « Dans le combat contre la tentation, ne cesse de te prosterner devant Dieu et de dire : Sois-moi secourable (βοηθός), Seigneur, parce que je suis faible et ne puis soutenir cette lutte » (Cfr. n. 68).

L'abbé Lucius, de l'Enaton d'Alexandrie, nous révèle sa formule, en faisant la leçon à des Euchites : c'est le premier verset du psaume 50 : *Miserere mei Deus* ... Il le répète sans cesse en tressant sa chaîne (*Alph.* Lucius, cfr. supra p. 130).

Sisoès demande un abri contre sa langue : « *Seigneur Jésus, abrite-moi contre ma langue* ». Encore un terme connu : σκέπασον, mais au sens moral et spirituel. Et Sisoès demande cela depuis trente ans, sans être encore indemne du péché de langue (*Alph.* Sisoès n. 5).

Nil, *De octo vitiis* [19] : « Chaque fois que le prurit de la fornication te vient quand tu es seul, lève-toi, jette-toi devant Dieu et crie : *Fils de Dieu, secours-moi* ».

Si cela est du vrai Nil, nous saurons que pour lui l'invocation du nom de Jésus peut aller sans qu'on prononce ce nom. Car voici d'autres passages de Nil : Il faut combattre les démons « surtout par l'invocation du nom de Jésus-Christ notre Dieu et Sauveur ami des hommes » [20]. Et nous saurons aussi que cette prière ne suffit pas sans « les autres combats ». Ailleurs (*Epist.* II, 240 col. 324) Nil commente la prière des aveugles de Jéricho : « Aie pitié de nous, Seigneur Fils de David (*Mt.* 20, 30), car tu es Dieu et homme en unité de personne. Aie pitié de nous (ἐλέησον) ; c'est toi que nous appelons au secours (βοηθόν) ... » Toujours ces deux mots ! — Puisque les démons ne se lassent pas de nous importuner, il faut que nous aussi nous évitions la paresse, l'acédie, la lassitude, et que nous ne cessions d'appeler au secours (εἰς βοήθειαν) le précieux nom du Christ ... (*Epist.* III, 273, col. 520 C). — La théorie de cette invocation est exposée en

[19] COTELIER, *Eccl. Graec. Monum.* III, p. 197 A.
[20] PG 79, 260 AB.

détail dans une lettre à l'évêque Philochriste : Contre les démons il faut employer « le souvenir de Notre Sauveur, la fervente invocation du vénérable nom nuit et jour, l'usage fréquent du signe de la croix sur le front et sur la poitrine, sur le cœur et sur les autres membres ; et encore la rumination (μελέτη) des paroles inspirées ... (*Epist.* III, 278, col. 521 B C). « L'invocation du vénérable nom de Jésus » (*Epist.* II, 214, col. 312 C) n'est donc pas à prendre au sens phonétique, mais au sens théologique.

Apollo était un berger, un rustre. A l'âge de quarante ans une curiosité malsaine lui fit commettre un crime. Et il alla faire pénitence à Scété : « Si je vis encore quarante ans, dit-il aux Pères, je ne cesse plus de prier Dieu pour qu'il me pardonne mon péché. Il ne faisait aucun travail manuel, mais priait tout le temps en disant : *J'ai péché comme un homme, toi, comme Dieu, aie pitié.* Cette prière lui devint sa *mélétè* de nuit et de jour. Un frère demeurait avec lui, qui l'entendit dire : Je t'ai importuné, Seigneur, laisse-moi reposer un peu. Et il reçut la certitude que Dieu avait pardonné tous ses péchés ... » (*Alph.* Apollo n. 2).

Cet Apollo est-il le même que l'Apollos de l'*Historia Monachorum* ? « Son travail était d'offrir à Dieu des prières pendant des journées entières : cent fois la nuit et cent fois le jour, il fléchissait les genoux » ([21]).

Poemen recommande la *mélétè*, et celle-ci fait partie des exercices constatables. Mais il exhorte aussi à ne pas négliger les κρυπτά, c'est-à-dire la κρυπτὴ μελέτη (*Alph.* Poemen 168) ; il ne nous dit pas en quoi elle consiste. Mais elle devait être de tournure *catanyctique*, car « qui veut racheter ses péchés, doit les racheter en pleurant. C'est la voie traditionnelle d'après l'Ecriture et d'après les Pères ... et il n'y en a pas d'autre » (*Ibid.* 119). Or les nombreux apophthegmes de Poemen — cent quatre-vingt-sept — attestent qu'il méditait assidûment l'Ecriture. Mais « il avait coutume de tout faire en secret » (*Ibid.* 138).

Voici encore comment se comportait un militaire d'Alexandrie nommé Jean : « Tous les jours depuis le matin jusqu'à la neuvième heure il était dans son monastère (c'est-à-dire dans son lieu de retraite) près des marches de Saint-Pierre, tout seul, portant un cilice et tressant des corbeilles, gardant le silence et ne parlant à qui que ce soit.

([21]) *Hist. Mon.*, PREUSCHEN, p. 34.

Il se tenait dans l'oratoire, faisant son travail manuel et ne chantant que ceci : Seigneur, purifiez-moi de mes fautes cachées pour que je ne sois pas confondu dans ma prière (Cfr. Ps. 18, 13). Ayant dit ce verset, il se taisait environ une heure, et de nouveau une heure après il reprenait le même verset. Il le disait sept fois le jour et n'ajoutait rien d'autre ... » ([22])

Ces exemples suffisent à justifier Cassien. Il n'a pas faussé l'enseignement des Pères, en leur attribuant ses propres idées sur les oraisons courtes et fréquentes : ni quant à leur usage, ni quant à leur efficacité. Il a seulement fait son choix parmi elles, en vantant le Deus in adjutorium meum intende, comme d'autres exalteront la prière dite « de Jésus ». Comment s'opérera cette sélection, c'est ce qu'il nous reste à étudier le long des siècles. Chemin faisant nous recueillerons encore plusieurs autres « formules », différentes de celle qui finira par triompher, parmi les hésychastes d'abord, puis dans la piété byzantine inspirée par eux. Un premier paragraphe nous mettra devant les yeux le point de départ et le point d'arrivée.

6. De Chrysostome à pseudo-Chrysostome ou de la liberté à l'unicité

Saint Jean Chrysostome connaît et recommande la pratique des prières courtes et fréquentes.

« Et il advint que, comme elle multipliait sa prière devant le Seigneur, Héli le grand prêtre observait sa bouche » (1 *Sam.* 1, 12) ([23]).

« ... Comment peut-il dire qu'elle multiplie la prière ? Elle est cependant bien courte, la mesure de prière de cette femme. Elle ne s'étendit pas en de longs discours, elle ne tira pas en longueur sa supplique. Elle ne dit que quelques mots simples : Adonai, Seigneur Dieu des armées, si tu daignes avoir un regard pour l'humiliation de ta servante ; si tu te souviens de moi ; si tu n'oublies pas ta servante et donnes à ta servante un enfant mâle, je le donnerai en oblation devant ta face jusqu'au jour de sa mort. Il ne boira ni vin ni liqueur enivrante, et le rasoir ne passera pas sur sa tête » (1 *Sam.* 1, 11).

([22]) *Pré Spirituel* 73, Trad. ROUET DE JOURNEL.
([23]) PG 54, 646.

« Est-ce là une multitude de paroles ? Que veut donc faire entendre l'écrivain en disant : elle multiplia ?

« Qu'elle a dit nombre de fois la même chose ; qu'elle n'a pas laissé de mettre beaucoup de temps à prononcer les mêmes mots. C'est bien ainsi que dans les Evangiles le Christ Lui-même a ordonné de prier. Quand il a interdit aux disciples de prier à la manière des païens, et de radoter, il nous a enseigné une mesure de prière : ce n'est pas, selon Lui, la multitude des mots, mais la sobriété mentale qui nous vaut d'être exaucés.

« Mais alors, dira-t-on, s'il faut prier en peu de mots, pourquoi leur a-t-il dit une parabole pour leur montrer qu'il faut prier toujours : Il y avait une veuve qui, par l'assiduité de ses implorations, la fréquence de ses venues, réussit à fléchir un juge cruel et inhumain et qui n'avait ni crainte de Dieu ni respect pour les hommes ? (Cfr. *Luc* 18, 1-8). Pourquoi Paul, à son tour, exhorte-t-il : Persévérez dans la prière (*Rom.* 12, 12) et : Priez sans cesse (1 *Thess.* 5, 17) ? S'il faut d'une part éviter les longs discours, et d'autre part prier assidûment, ceci contredit cela.

« Non, ce n'est pas contradictoire, loin de là ! c'est même en parfait accord. Le Christ tout comme saint Paul a commandé de faire des prières courtes et fréquentes à petits intervalles. C'est que, si tu tires en longueur ton discours, il t'arrivera souvent des défaillances qui fourniront au diable l'occasion d'approcher, de te donner un croc-en-jambe, et d'entraîner ton attention loin des paroles que tu prononces ; si au contraire tu fais des prières fréquentes et successives, et entrecoupes la longueur du temps par ces répétitions rapides, il te sera facile de rester en éveil et tu feras tes prières avec beaucoup de présence d'esprit ».

C'est ainsi, continue Chrysostome, que faisait Anne, la future mère de Samuel. Il sera permis de noter que la prière courte de sainte Anne comporte une cinquantaine de mots, autant que le Notre Père, plus que l'Ave Maria. Les « prières courtes » des Pères du Désert, y compris la « Prière de Jésus » et le « Deus in adjutorium ... » ne dépassent guère une dizaine de mots.

Dans la suite Jean Chrysostome énonce une idée qu'il sera bon de retenir au passage, encore qu'elle se rencontre chez plusieurs autres : Moïse priait sans faire entendre un son, et cependant Dieu lui dit : Pourquoi cries-tu vers moi ? (*Exode* 14, 15). Les hommes perçoivent seulement cette voix (sonore) ; Dieu, Lui, entend avant tout ceux qui crient au-dedans. Il est donc possible de se faire entendre sans crier ; en marchant dans l'agora on peut prier intérieurement avec beaucoup d'application ; en prenant part à des réunions d'amis ou en faisant n'importe quoi on peut d'une clameur intense invoquer Dieu ; je veux dire une clameur intérieure et qui n'arrive à la connaissance d'aucun des assistants. C'est ce que faisait cette femme : « La voix ne s'entendait pas » (1 *Sam.* 1, 13), et Dieu l'entendit. « Si grande était sa clameur au-dedans ».

Cela cadre encore avec la « méditation cachée » des Pères. Chrysostome enseigne à ses auditeurs d'Antioche et érige en théorie la pratique des moines : il l'a sans doute apprise pendant les quatre ans qu'il fut disciple d'un « géron ascète » [24].

En commentant les psaumes, Chrysostome rencontre d'autres occasions de parler de « prières courtes » et de leur contenu.

« Aie pitié de moi et exauce ma prière » (*Ps.* 4, 2). Ce qui frappe le prédicateur, dans cette phrase, c'est qu'elle semble en désaccord avec la précédente : « Quand je l'invoquais, le Dieu de ma justice m'a exaucé ». Proclamer sa propre justice, c'est-à-dire sa sainteté, et puis aussitôt après implorer miséricorde, « quelle suite y a-t-il là dans les idées ? » Voici : « Quand nous aurions à notre actif des myriades de hauts faits vertueux, notre confiance d'être exaucés se fonde sur la miséricorde et sur la philanthropie divines. Même montés au sommet de la vertu, c'est la pitié qui nous sauve. Nous apprenons par là que conjointement à la justice, il faut encore un cœur contrit. Si un pécheur prie avec humilité (et cela fait partie de la vertu) il peut en obtenir de grands effets. Si un juste se présente avec arrogance, il déchoit de tous les biens. Exemples dans l'un et l'autre sens : le publicain et le pharisien ».

« Il est donc nécessaire de savoir de quelle manière prier. Et quelle est cette manière ? Va l'apprendre chez le publicain ; ne rougis pas de prendre pour professeur celui qui a pratiqué cet art avec tant de maîtrise qu'il lui suffit de quelques mots tout simples pour obtenir un résultat parfait ... Il s'est dit misérable, il s'est frappé la poitrine, il n'a pas osé lever le regard vers le ciel. A ton tour, si tu pries ainsi, tu rendras ta prière plus légère qu'une plume faite pour voler. Car, le pécheur est devenu juste grâce à sa prière ; considère quelle grandeur atteindra le juste, s'il apprend à présenter une supplique de cette sorte » (JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Ps.* 4) [25].

Nous ne savons pas si saint Jean Chrysostome a connu la formule « Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur » ; mais il nous faut constater que ses idées en justifient plusieurs aspects :

---

[24] Cfr. PG 47. LXXXVII.
[25] PG 55, 44 sv.

prière courte, méditation cachée, appel à la miséricorde : sur un point cependant il y a une divergence considérable.

Parmi les *Spuria* de saint Jean Chrysostome il y a une *Lettre à des Moines* que B. de Montfaucon juge sévèrement ([26]) : « Si grande était la renommée de saint Jean Chrysostome, que des écrivains presque sans nombre, désespérant de se faire un nom par leurs propres ouvrages, essayaient de leur procurer quelque estime en y mettant le nom de Chrysostome ... De là cette masse d'opuscules pseudépigraphes. La plupart d'entre eux, presque tous, sont des compilations faites par d'insipides Grécaillons. Telle l'épître ci-dessous à des moines, absolument futile et inepte, que Pierre Poussines a cependant placée en tête de son Thesaurus ... ».

Pierre Poussines avait le goût des écrits de spiritualité : ce n'est pas, à priori, un goût dépravé. En tout cas l'auteur inconnu de cette *Lettre* a lu le vrai Chrysostome : tout ce que nous avons rappelé : la recommandation des prières courtes, la prière intérieure qui crie en silence, la nécessité d'une vie vertueuse pour bien prier, et plusieurs autres idées authentiquement chrysostomiennes se retrouvent dans l'apocryphe, y compris l'appel à l'exemple d'Anne et de Moïse, exactement comme dans le sermon II de sancta Anna, et même littéralement. Il vaut la peine de voir cela de plus près :

« Le divin Apôtre dit : Priez sans interruption, sans colère ni (mauvaises) pensées (Il faut traduire ainsi, quelque soit le sens du verset ; les auteurs ascétiques byzantins interprètent habituellement le terme *dialogismos*, quand ils le trouvent dans l'Ecriture, en fonction de leur théorie de huit mauvais *logismes*, ce dernier mot étant rare dans le Nouveau Testament. Cfr. 1 Thess. 5, 17 et 1 Tim. 2, 8). Et il a bien dit, ce saint : car toute pensée séparant l'intelligence de Dieu, même si elle paraît bonne, est toute entière diable, pour ne pas dire *du* diable. Car tout l'effort du diable c'est ceci : séparer et éloigner l'intelligence de Dieu, et l'entraîner aux soucis mondains et aux plaisirs. Il lui suggère au-dedans, dans le cœur, des résolutions et des bonnes œuvres à faire, des pensées raisonnables ou plutôt déraisonnables (Cfr. Climaque, Grad. 27, PG 88. 1109 B) auxquelles il ne faut prêter aucune attention. Tout le combat de l'âme consiste à ne pas laisser séparer l'intelligence de Dieu, à ne pas épouser ni approuver les

([26]) PG 60, 751-756.

logismes impurs, à détourner son attention des images que dessine dans le cœur ce détestable vieil iconographe qu'est le diable. Tantôt ce sont des figures, tantôt des formes et des couleurs et, après tout cela, des personnages que le diable façonne ; si bien que le malheureux homme, présent en un lieu, s'imagine être ailleurs, comme un halluciné qui croit voir des gens, leur parler et organiser des affaires. Tous effets d'une tromperie diabolique. Il faut donc prendre garde ; tenir l'intelligence en laisse et la gouverner d'une main ferme ; tout *logisme* et toute intervention du Mauvais, il faut les dompter par l'invocation du nom de Notre Seigneur Jésus-Christ ... » (PG 60. 751).

Un peu plus bas nous saurons quelle est l'invocation qu'il faudra crier sans cesse : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ». On nous la redira même, comme un refrain, cinq ou six fois, pour bien l'imprimer dans notre mémoire. La mémoire, pour ce plagiaire, c'est la puissance psychique par excellence, la cause première de tous les biens ou de tous les maux. « L'âme qui fait effort obtiendra tout par la mémoire, soit les choses bonnes soit les mauvaises ». Cette faculté merveilleuse et vraiment toute-puissante habite évidemment dans le cœur : qu'elle y installe donc avec elle le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, et voilà « l'âme sauvée et vivifiée ». « Demeurez donc sans cesse dans le cœur à crier le nom du Seigneur Jésus, pour que le cœur avale le Seigneur et le Seigneur le cœur, le façon que les deux deviennent un ». Cela n'est pas l'œuvre d'un jour ! Il y faut beaucoup de temps et de durée et de combat et de peine ! « Je vous conjure donc, n'abandonnez jamais le canon de cette prière, mais soit que vous mangiez soit que vous buviez soit que vous voyagiez, ou quoi que vous fassiez, sans trêve criez : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ... ».

Si nous avons nous aussi un peu de mémoire, cela ne nous rappelle-t-il pas quelques lignes de Cassien recommandant avec la même insistance une autre formule de prière ?

Il nous en faudra moins encore, de mémoire, pour deviner de qui sont l'écho les phrases suivantes :

Chrysostome PG 54. 645 sv.	Pseudo-Chrysostome PG 60. 753.
"C'est ainsi que fit cette femme :	"C'est ainsi que doit prier le priant :
ὅλην γὰρ ἑαυτὴν συναγαγοῦσα, καὶ συντείνασα τὴν διάνοιαν, ἐκάλει	ὡς ὅλην αὐτοῦ συναγαγόντα καὶ συντείνοντα τὴν διάνοιαν, καλεῖν τὸν

τὸν θεὸν μετ' ὀδυνωμένης ψυχῆς ... οὐ γὰρ μακροὺς ἀπέτεινε λόγους, οὐδὲ εἰς μῆκος τὴν ἱκετηρίαν ἐξέτεινεν, ἀλλ' ὀλίγα καὶ ψιλὰ εἶπε ῥήματα ... Suivent quatorze lignes omises par le plagiaire. Puis :

ὁ Χριστὸς ... δεικνὺς ὅτι οὐκ ἐν τῷ πλήθει τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἐν τῇ νήψει τῆς διανοίας κεῖται τὸ ἀκουσθῆναι

Θεὸν μετ' ὀδυνωμένης ψυχῆς, καὶ μηδὲ μακροὺς ἀποτείνοντα λόγους, μηδὲ εἰς μῆκος τὴν ἱκετερίαν ἐκτείνειν ἀλλὰ ὀλίγα καὶ ψιλὰ λέγειν ῥήματα. οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἐν τῇ νήψει τῆς διανοίας κεῖται τὸ ἀκουσθῆναι. Et cela on peut le voir par ce qui est écrit sur la mère de Samuel ».

Qu'il suffise de ces quelques lignes juxtaposées. Mais le plagiat continue. « Il faut donc que le priant évite de traîner en de longs discours, et qu'il fasse de fréquentes prières, comme le Christ l'ordonne par Paul, à petits intervalles. Car si tu tires en longueur ton discours ... » etc. cfr. le vrai Chrysostome ci-dessus. De part et d'autre suit le passage sur Moïse et la clameur silencieuse de sa prière.

En somme le compilateur du centon pseudo-chrysostomien fait dire au grand docteur ce qu'il aurait pu dire, s'il y avait pensé, au sujet de la prière à Jésus, en parfait accord avec ses autres enseignements sur la prière, sauf sur deux points : 1) la formule elle-même qui pour l'inconnu est stéréotypée, tandis que Jean Chrysostome laisse toute liberté à cet égard ; 2) « l'implantation du nom de Notre Seigneur Jésus-Christ au fond du cœur ». Encore n'y a-t-il là rien de la « méthode physique et scientifique » introduite (sans doute plus tard ?) par le moine Nicéphore.

De Chrysostome à son contrefacteur, il y a donc toute la différence qui sépare la liberté de l'unicité. *Monologistos proseuchè* signifiait toute prière courte choisie librement par chacun, selon les lois de la discrétion, pour être matière de « méditation secrète ». Avec la lettre pseudochrysostomienne aux moines, ce monologistos prend un sens qui exclut toutes autres formules au profit d'une seule. Progrès ou régression, peu importe pour l'instant. Ce qui est sûr, c'est que, de ce pas, plus on se réclame des Pères, plus on risque de s'éloigner de leur esprit.

7. Diadoque : prières courtes et psychologie du souvenir de Dieu.

Diadoque de Photicé mérite une attention particulière, parce que c'est à lui précisément que remonte en premier lieu la prière dite

de Jésus [27], selon l'opinion de plusieurs. Pour vérifier cette affirmation, il importe de saisir l'idée centrale et la logique de Diadoque. Quand nous l'aurons fait, nous n'aurons aucune peine à voir les antécédents de cette doctrine.

Du « souvenir de Dieu » Diadoque parle continuellement, soit en employant l'expression classique de μνήμη θεοῦ, soit en y faisant penser le lecteur par tout le cours de son raisonnement.

Cependant la μνήμη θεοῦ, tout en occupant une position centrale, n'est qu'un moyen pour une fin supérieure, l'ἀγάπη, la charité ; mais moyen absolument nécessaire pour une raison psychologique profonde. L'homme, pour mieux dire le νοῦς, l'intellect, qui est ce qui fait l'homme formellement, était primitivement simple, et il doit le redevenir.

1. En quoi consistait sa simplicité ?
2. D'où vient et jusqu'où va la scission ?
3. Comment guérir cette déchirure et revenir à l'intégrité primitive ?

Telles sont les trois questions qui se posent.

1. L'intellect de l'homme était simple avant la désobéissance d'Adam (Ch. 25). Non pas que, selon l'origénisme, l'état humain n'existât pas et que le *noûs* fût ontologiquement *isangelos* ; le corps a toujours fait partie de l'être humain, mais l'union de la matière et de l'esprit laissait à celui-ci toute sa pureté, c'est-à-dire ne lui imposait pas les conditions de la matière : le corps servait docilement l'âme en une conspiration harmonieuse de toutes les facultés. Le sens corporel coopérait avec le sens de l'intelligence. « L'acte même de notre sainte science nous enseigne qu'il y a un seul sens naturel de l'âme, divisé ensuite en deux opérations par suite de la désobeissance d'Adam» (Ch. 25, trad. des PLACES). La simplicité du *noûs* a pour conséquence et comme symptôme l'unité de l'αἴσθησις. Aucun mot ne vient plus souvent sous la plume de Diadoque. Il importe d'analyser son contenu et de saisir la relation du *sentiment* avec la *mémoire*.

L'αἴσθησις est la conscience dans tous les sens de ce terme : c'est-à-dire à la fois tous les phénomènes de connaissance et tous les actes du vouloir. Pour comprendre la psychologie de Diadoque, il

[27] Cfr. K. POPOV, *L'enseignement du bienheureux Diadoque*, 5e siècle, sur la prière de Jésus (en russe), *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev* 1902, t. III, p. 651-676.

faut éviter de séparer sentiment et entendement comme deux régions distinctes en soi, de par leur essence même. L'*aisthesis* appartient essentiellement au *noûs* (Ch. 24 ; 30 ; 32 etc...). Elle est de sa nature νοερά (Ch. 1, 7) et faite pour connaître l'invisible (Ch. 1 ; 11...). Elle y va d'elle-même : « car chaque chose aspire de toute manière à ce qui lui est apparenté » (Ch. 24). Elle a donc aussi un aspect affectif ou volitif, elle appartient aussi au *cœur* (Ch. 14 ; 16, etc.), et nous fait aimer Dieu. Mais ici intervient le libre arbitre ; nous aimons Dieu « lorsque nous voulons » (Ch. 34) ; et encore dans une certaine mesure (συμμέτρως), car « autre est l'amour naturel de l'âme, autre celui qui vient du Saint-Esprit » (*Ibid.*). Autre — ἄλλη — ne signifie d'ailleurs pas hétérogène — ἑτέρα — ; car chez Diadoque tous les termes sont soigneusement pesés.

Ainsi encore dans la phrase suivante : « Qu'il y ait, comme je l'ai dit, un seul sens naturel de l'âme (car les cinq du corps, soit dit une fois pour toutes, se différencient selon les besoins de notre corps), c'est ce que nous enseigne le Saint et aimant Esprit de Dieu » (Ch. 29). Dans cette redite, dans cette parenthèse, dans cet ἅπαξ et dans l'omission du substantif après πέντε, on perçoit l'agacement d'un homme intelligent contraint d'écarter une objection vulgaire, basée sur un quiproquo : Mais oui, je le sais, et je vous l'accorde une fois pour toutes pour que vous me laissiez en paix : il y a cinq sens corporels, que nous appellerions plus exactement αἰσθητήρια (Cfr. ch. 79) : organes sensoriels ; cela n'a rien à voir avec ma doctrine *du sens* intellectuel. La multiplicité des organes de perception n'affecte en rien l'unicité de la conscience mentale qui est « un goût exact des choses que discerne » le *noûs* (Ch. 30).

2. Une autre cause a provoqué en elle une déchirure : un *glissement* comme dit Diadoque (et non pas un plissement, selon la coquille échappée au correcteur dans *Sources chrétiennes* 5 *bis*, p. 100), la désobéissance qui a entraîné une certaine sujétion de l'intellect à l'âme et à ses mouvements divers (Ch. 29). Car ce n'est pas l'âme qui possède la simplicité ; elle en participe seulement dans la mesure de sa soumission au principe mental supérieur, lui-même informé par l'Esprit. La désobéissance au contraire soustrait l'âme à l'emprise unificatrice du νοῦς, et en fait le foyer de passions justement appelées *psychiques* (Ch. 81).

La *mémoire* (μνήμη) se rattache étroitement à l'*aisthesis* et subit

le même sort : dédoublement ou dualité à la suite du péché d'Adam. La déchirure va d'un bout à l'autre, comme le dit le chapitre 88 : « Depuis que notre *noûs* (qui était simple) a glissé dans la dualité de la connaissance, force lui est, dès lors, même s'il ne le veut pas, de porter des pensées bonnes et mauvaises, surtout chez ceux qui arrivent à un discernement subtil. En effet, comme il tâche de penser toujours au bien, immédiatement il se souvient aussi du mal, parce que depuis la désobéissance d'Adam la mémoire humaine est scindée en une sorte de pensée double ».

L'*aisthesis* ayant aussi, comme nous l'avons dit, un aspect affectif, la déchirure produite par le péché a fendu la volonté en deux tendances, vers le bien et vers le mal. D'accord avec l'ensemble des grecs, Diadoque ne met pas la tendance au mal dans la nature (Ch. 3) ; c'est une ἕξις, une habitude ou plutôt un *habitus* qui passe à l'acte quand le libre-arbitre fait siennes les suggestions de la chair ou des démons (Ch. 43).

3. C'est donc une sorte de schizophrénie qui s'est introduite, à la faveur du péché, dans tout l'être humain. L'analyse que nous venons d'en faire, d'après Diadoque, dicte les lois de la thérapeutique. La simplicité du *noûs* ne se saurait rétablir d'emblée : la guérison doit suivre en sens inverse le cheminement de la maladie. Intellect, sentiment, mémoire, disposition volontaire : c'est par cette dernière qu'il faut commencer, si l'on veut revenir à la santé primitive. Le but de tout le travail ascétique, comme le but même de l'Incarnation du Verbe, c'est que « nous dépouillions le souvenir du mal et revêtions la charité de Dieu » (Sermon VI) [28]. Or, pour cela est nécessaire le bon usage de la liberté. Il faut « l'amener à ne se porter qu'au bien pour consumer sans cesse par les bonnes pensées le souvenir du mal » (Ch. 5).

Il faut bien noter cette psychologie et cette morale : l'habitude de la bonne volonté et de l'action vertueuse n'est pas fin en soi ; elle doit agir sur la mémoire pour y rétablir l'intégrité et l'unité. Il ne suffit pas de *penser* au bien, même en toute diligence (Cfr. ch. 88 ci-dessus), il faut *faire* le bien, autrement dit observer les commandements de Dieu ; si nous le faisons, « avec un zèle fervent », alors seu-

---

[28] des PLACES, p. 168, 20.

lement « tous nos sens (αἰσθητήρια) seront illuminés dans un sentiment profond par la grâce qui consumera nos idées à nous » (*Ibid.*).

Mais il faut aussi travailler *directement* à libérer et à unifier la mémoire. Et cela se fait de deux façons : comme la division a eu pour auteurs ou du moins pour fauteurs les démons, il faut tâcher de rendre vaines toutes leurs suggestions, et installer en l'âme la disposition contraire à leurs visées : le perpétuel souvenir de Dieu. Or, pour atteindre ce double but, il y a un moyen souverain : — et nous voici arrivés au cœur de cette spiritualité — on parle couramment à ce propos d'invocation du nom de Jésus, ou de prière de Jésus, mais Diadoque n'emploie pas ce langage. 1) Pas une seule fois il n'écrit *Jésus* tout court. Et c'est à bon escient, parce que « personne ne dit *Jésus est Seigneur* si ce n'est dans l'Esprit Saint » (1 *Cor.* 12, 3). Ce n'est pas d'abord et principalement un acte d'amour : c'est d'abord à l'égard du Seigneur un acte de foi et d'adoration ; 2) ce n'est même pas d'abord et principalement une invocation. Une seule fois Diadoque emploie le verbe *invoquer* (Ch. 85), et là même il met l'accent sur l'adverbe qui précède : inlassablement, sans trêve (ἀπαύστως) et sur le régime direct qui est : *le Seigneur Jésus*. En fait, ce que Diadoque inculque sans cesse, c'est la nécessité du « souvenir » plus que l'invocation, ou l'invocation au service du souvenir.

Ch. 31 : « S'attacher fortement, dans un souvenir fervent, au saint nom du Seigneur Jésus, et se servir de ce nom saint et glorieux comme d'une arme contre l'illusion ». Il ne s'agit pas du tout d'une sorte d'exorcisme à l'effet foudroyant. Il s'agit d'éviter l'illusion par un critère de discernement des esprits, toujours parce que personne ne peut dire *Seigneur* Jésus, si ce n'est dans l'Esprit Saint. Le démon n'en reculera pas de peur panique, mais « il renonce à la ruse et désormais s'en prend à l'âme pour un combat corps à corps ».

Ch. 32. Il s'agit de distinguer la bonne consolation de la consolation illusoire. La première s'accompagne d'un « fervent souvenir de Dieu » ; la seconde, d'un « médiocre souvenir de Dieu ». « Si donc l'épreuve trouve l'intellect ... uni au souvenir attentif du Seigneur Jésus, il dissipe ce souffle faussement agréable de l'ennemi ... »

Le ch. 59 surtout expose la pensée de Diadoque sur ce sujet. Le « Seigneur Jésus » au vocatif y apparaît clairement comme un moyen apte à faire obtenir le but qui est de maintenir le *souvenir de Dieu*, à l'exclusion de toute imagination. Pour cela il faut « méditer ce saint et glorieux nom ἀπαύστως (Cfr. ch. 85 supra) au fond du cœur », en une « occupation totale », avec un « soin rigoureux » (στενῇ μερίμνῃ). Ce n'est qu'à la longue (ἐγχρονίζον) que se produit l'effet attendu : l'élimination de toute souillure

de pensée, l'unification de la mémoire, le rétablissement de la simplicité originelle dans la conscience et dans l'amour.

Les étapes ainsi marquées, sur le chemin du retour, correspondent donc aux phases de la déchéance. La volonté libre n'a de prise directe que sur la plus basse : l'observation des commandements, et moyennant celle-ci, la culture intensive de la « mémoire de Dieu ». Encore faut-il que l'Esprit intervienne avec sa grâce : Diadoque ne cesse de le rappeler. Nous n'y insistons pas, parce que l'objet de notre étude est la *correspondance* à la grâce : celle-ci nous a conféré dans le baptême « deux biens dont l'un surpasse infiniment l'autre». Le premier, c'est de nous faire ou refaire à l'image de Dieu ; le second, à la ressemblance de Dieu. Ce bien infiniment supérieur, la » grâce attend notre concours pour le réaliser » (Ch. 89). Et notre concours, dans l'ordre de l'action, ce sont les πόνοι, les travaux de la vie ascétique ; dans l'ordre intérieur, c'est surtout l'incessante *mélétè* du *Seigneur Jésus*. Sans l'ascèse, il est impossible de maintenir cette activité mentale et cordiale : « Quand l'âme est agitée par la colère, ou souillée par la bonne chère, ou embarrassée d'un pesant découragement, l'intellect ne peut, quelque violence que l'ascète lui fasse, se plonger dans le souvenir du Seigneur Jésus » (Ch. 61).

Ainsi donc, la mémoire, le souvenir, la pensée habituelle de Dieu ou du Seigneur Jésus, deviennent en quelque sorte la mesure de notre perfection, parce que de leur assainissement dépend la santé de tout le reste. « Tout d'abord la grâce cache sa présence dans les baptisés, parce qu'elle attend la résolution de l'âme. Mais une fois que l'homme s'est tourné tout entier vers le Seigneur, alors, avec je ne sais quel sentiment indicible, elle manifeste sa présence au cœur ; puis derechef elle attend le mouvement de l'âme : elle permet que les flèches du démon arrivent au tréfond de son sens intérieur, pour obtenir que l'âme cherche Dieu avec une ardeur plus résolue et une disposition d'humilité. Si, par suite, l'homme se met à progresser par la garde des commandements, et que sans pause il appelle le Seigneur Jésus, alors le feu de la sainte grâce prend même dans les sens extérieurs du cœur et consume en plénitude l'ivraie du champ humain. D'où il suit que dorénavant les sollicitations démoniaques ne parviennent plus que loin de ces lieux et égratignent à peine la partie passive de l'âme. Quand enfin l'homme engagé dans ces combats s'est muni [29]

[29] Cfr. 1 *Petr.* 5, 5 et Photius, *Ad Amphilochium* Qu. 86, PG 101, 557.

de toutes les vertus, et surtout du parfait détachement, alors la grâce fait resplendir d'un sentiment plus profond son être tout entier qu'elle porte à un grand amour de Dieu par la chaleur dont elle l'enveloppe » (Ch. 85).

Nous pouvons arrêter là notre résumé. Il n'a pas voulu présenter les mille chatoiements de la spiritualité diadochienne, mais seulement montrer la place qu'y occupe la culture de la « mémoire de Dieu » et son moyen direct : la *méditation* incessante (Ch. 97) du « Seigneur Jésus ».

Pour conclure : Diadoque ne donne nulle part, même d'une façon approximative, la formule classique de la *prière de Jésus*. Il ne la connaît même pas. Sa spiritualité se rattache à celle du « souvenir de Dieu », telle que nous l'avons rencontrée chez saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, Marc l'Ermite, etc. ; mais plus systématiquement que ces théologiens, Diadoque a tiré les conséquences d'un principe qu'ils admettaient tous ; l'unité spirituelle de l'homme. Qu'il soit permis de transcrire ici une page écrite il y a vingt ans, à propos de componction :

« Des pensées très sincères n'ont pas nécessairement leur contrecoup dans la sensibilité. C'est en quoi nous nous éloignons le plus des anciens. Malgré le platonisme qui leur fait trop souvent envisager le corps comme une simple demeure ou une prison de l'âme, ils se dédoublent moins que nous. Ils croient que l'ascèse a précisément pour but de réduire le dualisme du sensible et de l'intellectuel à l'unité dans le spirituel. Cela parce qu'ils ont une très haute idée de la « nature » à laquelle la perfection doit nous ramener. Les tiraillements dont nous prenons facilement notre parti en nous en félicitant peut-être comme d'une occasion de mérite, ils y voient des marques certaines d'imperfection. Tant qu'ils ne sont pas arrivés à la paix totale par l'unification des instincts avec la volonté, des imaginations avec l'intelligence, de la volonté et de l'intelligence avec la vérité et la volonté divine, ils persistent à se condamner et à se sentir loin de la santé qu'ils ambitionnent. « Primitivement, l'intellect avait pour maître la révélation de l'esprit ; mais il s'en détourna et devint élève des sens ; derechef, par la perfection dans le Christ, il sera gratifié du maître primitif » (EVAGRE, *Centurie* III, 55). Voilà la raison profonde de la fameuse doctrine de l'apathia : on la travestit tant qu'on y voit un simple plagiat stoïcien. Elle n'enseigne pas du tout

l'abolition de la sensibilité, mais sa reconquête par l'esprit, dont elle doit redevenir le docile instrument, tandis que la passion en fait une frondeuse et une rebelle. Nous l'avons déjà dit : la sensibilité spirituelle s'éveille à mesure que le sens extérieur est mortifié. C'est la Ζωοποιὸς νέκρωσις dont parle Syméon le Nouveau Théologien (*Oratio* 57) [30] : une mort vivifiante. L'école du Nouveau Théologien a bien retenu la théorie de l'unité première dans l'esprit et de la scission introduite par le péché dans l'âme. Syméon l'a lue dans le premier livre que lui donna son père spirituel : les Cent Chapitres de Diadoque (Cfr. *Vie de Syméon*, n. 4, p. 7) : « Que le sens naturel soit un, c'est ce qu'enseigne la vertu même de la science sainte ; mais il a été divisé en deux opérations par la désobéissance d'Adam » (DIADOQUE, *De perfectione spirituali*, cap. 25) [31]. « Que le sens naturel de l'âme, comme je l'ai dit, soit un (car les cinq sens diffèrent une fois pour toutes suivant les besoins du corps), c'est ce que nous enseigne l'Esprit Saint de Dieu, ami des hommes. Mais ce sens unique, par suite du glissement de la désobéissance, subit la même division que les mouvements de l'âme. Aussi, une partie de ce sens se laisse-t-elle emporter par les passions, d'où vient que nous ressentons agréablement les biens de cette vie ; l'autre jouit souvent de suivre le mouvement rationnel et intellectuel de l'âme, d'où vient que notre intelligence, quand nous sommes sages, souhaite de courir aux beautés célestes. Si donc nous parvenons à nous faire une habitude ferme de mépriser les biens du monde, nous pourrons aussi rattacher l'appétit terrestre de l'âme à sa tendance rationnelle, et c'est la communication de l'Esprit Saint qui nous y dispose. Car si sa divinité n'illumine pas efficacement le fond du cœur, nous ne pourrons pas goûter le bien avec un sens indivis, c'est-à-dire avec notre âme tout entière ». (*Ibid.* cap. 29) [32].

Voilà où il faut chercher les racines, ou du moins une des principales racines de la « prière de Jésus » : dans une anthropologie qui croit à la possibilité de réunifier le psychisme humain, qu'un agent pathogène, le péché, a fait éclater en tronçons antagonistes. Sans le savoir peut-être, en tout cas sans employer de ces grands mots rébarbatifs, les Pères du Désert cherchaient *cette* santé en même temps que le salut éternel, et leur thérapeutique était, comme celle de Dia-

(30) PG 120, 297.
(31) Ed. WEIS-LIEBERSDORF, Leipzig 1912, p. 27.
(32) *Penthos*, p. 186-188.

doque, à base de *travaux* et de *méditation* : leurs prières courtes, leur « occupation secrète » dans la liberté des formules ou en des formules fixes comme celle de Cassien, c'était déjà, avec ou sans le nom de Jésus, ce que la prière à Jésus a d'essentiel : un exercice méthodique pour arriver à l'oraison perpétuelle. « Car ceux qui veulent se défaire de leur pourriture ne doivent pas tantôt prier, tantôt ne pas prier ; toujours il faut qu'ils s'adonnent à l'oraison » ... « Qui donc veut purifier son cœur, qu'il l'embrase constamment par le souvenir du Seigneur Jésus, en prenant cela seul pour *méditation* et pour opération incessante » (Ch. 97).

« Cela seul » : Diadoque répète plusieurs fois (Ch. 58 ; 59, 81, 97) cette restriction. Et quand il dit ἀπαύστως, sans interruption, et c'est fréquent, il exclut encore toute autre chose. La convalescence spirituelle s'opère par élimination, et par assimilation. Mais il faut que les nourritures par quoi l'on prétend dissoudre les concrétions morbifiques contiennent tous les principes nécessaires à un rétablissement total et durable. C'est pourquoi nous avons vu l'abbé Isaac chez Cassien attribuer toutes les vertus à son spécifique, le *Deus in adjutorium meum intende.*

Cependant « cela seul » peut avoir deux sens : ou bien le seul souvenir du Seigneur Jésus entretenu par tous les moyens ; ou bien ce même souvenir maintenu par une formule verbale unique. Qu'a voulu dire Diadoque ? Dans deux chapitres (Ch. 59 et 61) sa formule est au vocatif, et avec l'article neutre τό. Cela semble marquer *peut-être* une prière ; mais non pas nécessairement : à ces deux passages se juxtaposent d'autres plus nombreux, où il est simplement question du « souvenir de Dieu ». La prière elle-même a pour but de rendre persistante (ch. 59) et inoubliable (Ch. 61) la mémoire.

Diadoque témoigne donc d'un processus encore inachevé, vers une prière à Jésus de teneur verbale déterminée. Quelque soixante ans plus tôt, dans un autre milieu, Cassien nous a montré une évolution (à moins qu'il ne faille dire : involution) semblable déjà arrivée à son terme. Sans doute est-ce là un phénomène universel : de la souplesse à la fixité, de la spontanéité au système, de la liberté à l'unicité.

8. Priere et prière courtes chez Isaac de Ninive.

Nul plus que le mystique ninivite ne prône l'oraison perpétuelle ([33]). Il n'écrit que pour y acheminer ses disciples et ses lecteurs. Une seule originalité, mais qu'il doit à une fausse traduction d'Evagre du Pont : il croit qu'il y a un état supérieur où la prière cesse pour faire place à l'ivresse de l'extase ([34]). Mais cette théorie ne rend que plus désirable l'état d'oraison qu'elle fait espérer de dépasser.

Le moyen d'arriver à ce but, nous le connaissons. Isaac répète fidèlement les leçons qu'il a apprises des Pères. Ascèse, solitude, silence, exercice. La seule chose neuve chez lui c'est l'accent personnel, tout pénétré de son expérience, et les géniales trouvailles d'expressions qui la trahissent.

Il vaut cependant la peine d'examiner ce qu'il dit de l'*entraînement* à la prière, et ce que nous entrevoyons chez lui de sa pratique. « La prière demande aussi de l'exercice de façon que par la longue durée en elle l'entendement soit assagi. Après le renoncement qui libère nos impulsions de (leurs) entraves, la prière demande persévérance, pour que grâce à la persévérance et au temps l'intelligence acquière l'entraînement à inhiber ses pensées et à apprendre par de nombreuses expériences des choses qu'il n'est pas possible de recevoir d'autrui. Toute *politeia* qui existe trouve son développement dans la *politeia* qui la précède ; et la précédente est requise pour arriver à la suivante. A la prière est antécédente la solitude ; la solitude en vue de la prière » ([35]).

Manifestement Isaac vise seulement la prière intérieure. Or, pour celle-là, les exercices préparatoires sont multiples, mais toujours solitaires, et d'autant plus efficaces que plus aptes à approfondir le recueillement, la solitude intérieure. Cela aussi vient d'Evagre ([36]). Mais qu'est-ce qui vaut mieux ? Lecture, récitation, louanges à Dieu, rumination componcte, prostrations, psalmodie ? (Cfr. BEDJAN p. 439 sv.). Un principe domine : « Il faut savoir, mes

([33]) Cfr. BEDJAN XXXV, p. 259 ; XL, p. 304 ; etc.
([34]) Cfr. *Par delà l'oraison pure ... RAM* 13, 1932, p. 185-188.
([35]) BEDJAN 63, p. 439 ; grec ch. 35, p. 228 sv.
([36]) Cfr. *RAM* 15, 1934, p. 77 sv.

très chers, que toute occupation cachée, toute belle application mentale à Dieu, toute méditation des choses spirituelles est empreinte de prière et comprise sous le nom de prière » (*Ibid.* 239). Le caractère caché, ou l'intériorité que ces divers exercices ont en commun, importe plus que leur valeur relative.

Sur celle-ci pourtant Isaac a aussi ses idées, sans doute acquises et contrôlées par son expérience.

« Si tu aimes la vérité, sois un amant du silence. A l'instar du soleil celui-ci fera que tu sois illuminé en Dieu. Il te délivrera des fantaisies de l'ignorance. A Dieu Lui-même t'unira le silence ».

« Au temps où tu trouves de la douceur à l'agenouillement, ne te hâte point d'y mettre fin. Ah ! s'il pouvait ne s'interrompre jamais tant que tu es en cette vie ! ».

« Au temps où ta pensée est recueillie, n'interromps pas ta prière (Ce chap. 65 manque en grec jusqu'à cet endroit. A partir d'ici c'est grec 35 p. 215 ss). N'estime pas vaine la prolongation de la prière recueillie, pour cette raison qu'elle empêche la psalmodie. Plus que le son des versets, aime la génuflexion dans ta prière. Quand elle te donne ce pouvoir, qu'elle te tienne lieu d'office ».

« Quand dans l'office même t'est accordé le don des larmes, ne tiens pas leur suavité pour une interruption de l'office. Car le charisme des larmes, c'est la consommation de la prière ... »

« Au temps de la dispersion de ta pensée, plus qu'à la prière, attache-toi à la lecture (Les quelques dix lignes qui suivent ont été abrégées par le traducteur grec. Au lieu de *lecture*, WENSINCK met *récitation.* Il entend le syriaque *queriana* dans le sens de l'arabe *qur'an*). Que la norme de ta lecture s'accorde avec le but de ta *politeia*. Tous les livres ne sont pas utiles au recueillement de la pensée. La plupart des livres de contenu doctrinal ne profitent pas à la purification. C'est la divagation de pensées que te laissent les livres variés. Sache que ce n'est pas n'importe quel livre d'instruction sur la crainte de Dieu qui sert aussi à la purification de la conscience et au recueillement ...

« Plus même que les travaux (de l'ascèse), aime le silence (ἡσυχία). Honore la lecture (ou la récitation), si possible, plus que la station ; car elle est une source de prière pure. Quant à la mépriser (la récitation selon Wensinck, la lecture selon le grec), en aucune façon ! Prends garde aux pièges ».

« La racine de la *politeia* c'est la psalmodie. Cependant sache ceci : les versets avec distraction favorisent plutôt le travail du corps (Grec : les travaux du corps profitent plus que la récitation des versets). Préférable est la componction mentale à la fatigue du corps. Au temps de la nonchalance, aie l'habitude d'exciter un peu ton zèle ... »

« La bonne ordonnance du travail est la lumière de l'intelligence. Rien ne vaut la science » (BEDJAN 65, p. 446 sv.).

La « bonne ordonnance », l'*eutaxie* (traduction grecque) des exercices de la vie ascétique a donc une grande importance. Rien n'en vaut la connaissance exacte. C'est pourquoi, crainte d'errer sur un point de cette gravité, je me suis imposé la peine, non légère, de refaire de ce morceau une traduction aussi littérale que possible, pour laisser au lecteur le plaisir de refaire lui-même une échelle des valeurs selon le Maître ninivite.

Deux observations seulement :

1) Le plus grand mystique de l'Eglise Orientale, avec tout son incomparable désir d'arriver lui-même et de conduire ses disciples aux sommets de l'oraison et de l'union à Dieu, ne conseille nulle part, ni la « prière de Jésus », ni une autre formule *ne varietur* à réciter ou à *méditer* en tout temps et en tout lieu. Il ne connaît pas la théorie de Cassien à ce sujet, ni celle de la *Philocalie.*

2) Il nous fournit cependant pas mal de prières, longues ou courtes, qu'il vaut la peine de considérer. Eliminons d'abord les longues, comme étrangères à notre propos. Elles se présentent d'ailleurs plus d'une fois comme une manière de continuer le discours ; semblables aux oraisons-péroraisons des prédicateurs, encore qu'elles donnent une plus grande impression de spontanéité. Exemples : Chapitre 34, BEDJAN p. 233, douze lignes (dans WENSINCK dix-huit lignes), grec chap. 16, p. 83 ; chapitre 65, BEDJAN p. 453, treize lignes ; le grec, chap. 34, tourne court juste avant cette prière qu'il omet, ainsi que la p. 454 et le tiers de p. 455 ; chapitre 80, BEDJAN p. 456, une « oraison préparatoire » un peu longue — dix lignes, quinze en anglais — commençant par ces mots : « Mon Seigneur et mon Dieu », devenus en grec, chap. 28, p. 176 : « Seigneur Jésus, mon Dieu ». Chapitre 40, BEDJAN p. 306, dix lignes, grec chap. 17, p. 90 : « O Christ seul Puissant ... ». Chapitre 30, BEDJAN p. 209, huit lignes, grec chap. 42, p. 257 : « Notre Seigneur qui possèdes toute puissance ... ».

Les prières courtes ne manquent pas non plus : certaines proviennent des Pères, d'autres d'Isaac lui-même.

(1) Chap. 80 BEDJAN p. 548 ; grec ch. 28, p. 179 : « Il est dit de l'un des Pères que durant quarante ans une seule parole était sa prière : Moi j'ai péché comme homme, toi pardonne-moi comme Dieu. Et les Pères et les Frères l'entendaient qui répétait cette formule avec passion en pleurant, sans cesse. Et au lieu d'office il avait cette prière seulement, nuit et jour ».

Cette prière *d'une seule parole* est bien une prière μονολόγιστος. Pas du tout *la* prière monologistos. — Isaac la tient des Apophthegmes, Alphabétique, Apollo n. 2.

(2) Chap. 65, p. 449 sv. ; grec ch. 34, p. 218 : « Continuellement prions Notre Seigneur (comme) ceci : Christ suprême vérité (ou « plérôme de la vérité » : grec), fais resplendir ta vérité en nos cœurs, pour que selon ta volonté nous sachions marcher dans ta voie ».

S'il faut *dire* cela toujours, c'est donc cela qui est la « prière de Jésus ». Mais Isaac ne l'entend certainement que comme une disposition d'âme à entretenir, et non pas comme une formule à réciter.

(3) Chap. 62, BEDJAN p. 431 ; grec ch. 38, p. 242 : « Seigneur, remplis mon cœur de vie éternelle ». Une magnifique oraison, vraiment jaculatoire, jaillie sous la pression des idées et des sentiments exprimés dans le contexte.

(4) Chap. 62, BEDJAN p. 435 : « Jésus-Christ, Roi des mondes, rends-moi digne de désir en Toi ». Je ne suis pas sûr de comprendre. Le traducteur grec n'a pas compris non plus, et omis, selon son habitude en pareil cas (Cfr. WENSINCK, p. XIV).

(5) Chap. 62, même page ; grec ch. 38, p. 244 : « Quand tu pries Dieu, dis-Lui seulement (Le traducteur grec a omis ce « seulement ») ceci : Seigneur, rends-moi digne de mourir au commerce de ce monde en (toute) vérité ».

(6) Chap. 62, p. 436, grec p. 245 : « Seigneur, rends-moi digne (= fais-moi la grâce) de haïr ma vie, pour (l'amour de) la vie en Toi ». Le contexte a encore provoqué cette aspiration. « La méditation (ou la rumination) d'une pensée faible, affaiblit la vigueur de la patience ». Il faut avoir l'énergie du martyre.

(7) Chap. 36, p. 278, grec ch. 54, p. 319 : « Ne me fais pas entrer, Seigneur, dans ces transes, parce que même ceux qui sont forts et qui ont fait leurs preuves passent à grand' peine par cette porte, victorieux ». Il s'agit d'hallucinations suscitées par le diable, difficiles à reconnaître et à surmonter. Encore une invocation de circonstance. Le grec a redoublé : Kyrie, Kyrie.

(8) Chap. 6, BEDJAN p. 93 ; grec ch. 54, p. 338. « La prière de l'humble (va) pour ainsi dire de la bouche à l'oreille : Seigneur mon Dieu, que s'illuminent mes ténèbres ».

(9) Chap. 45, BEDJAN p. 329, grec ch. 73, p. 425. « Des paroles mystérieuses des Ecritures n'approche pas sans prière et demande du secours de Dieu, en disant : Seigneur, donne-moi d'avoir le sentiment de la force inhérente en elles ». Car la clef de l'Ecriture, c'est la prière. L'éditeur grec a justement marqué, par une note marginale, que c'est là une « prière de la lecture ».

(10) Chap. 74, BEDJAN p. 518 ; grec ch. 81, p. 461 : Trois petits mots, cinq syllabes, terminant magnifiquement une longue réponse à cette question : « Quelles sont les qualités propres de l'humilité ? » (p. 514). Je ne connais rien de plus profond comme analyse psychologique de l'humble ... « Comme l'âme est inconnue et invisible à l'œil charnel, ainsi l'humble est inconnu parmi les hommes » ; du moins désire-t-il être dans la création « comme quelque chose qui n'existe pas ». Celui-là aura la paix intérieure la plus profonde, et son appartenance au Seigneur sera totale. Par rapport à la prière : « Je me demande avec étonnement s'il est un homme humble qui ose même prier Dieu quand il se met en prière, ou qui (se croie) digne de Lui demander quoi que ce soit, ou qui sache quoi Lui demander ». ... Il sera si pénétré du sentiment de Dieu, comme les Séraphins, et, comme eux, se sentira si faible devant « les flots de Ses mystères, qu'il s'enhardira à dire seulement ceci : Selon ta volonté, Seigneur ». Le grec complète : « Selon ta volonté, Seigneur, ainsi me soit-il fait ». C'est, à peu de chose près, la formule de la « Servante du Seigneur », dont Isaac ne parle jamais.

Concluons brièvement : le sémite Isaac de Ninive ne peut être invoqué comme patron ni de la philosophie du nom, ni de la dévotion au nom de Jésus, ni de la « méditation » assidue d'un même verset en vue de l'oraison continuelle, ni de la prière de Jésus. Il restera cependant toujours un des plus grands mystiques orientaux, et même universels.

Il faut ajouter *deux appendices*.

1. La version grecque de *Notre Saint Père Isaac évêque de Ninive, le Syrien* contient une longue prière de quarante lignes commençant par ces mots : Seigneur Jésus-Christ notre Dieu ... Si elle était d'Isaac de Ninive, il aurait fallu nuancer la conclusion ci-dessus sur l'un ou l'autre point. Nous l'avons citée sous le nom de son véritable auteur, Jean de Daljatha, dit Jean Saba.

2. Dans l'édition syriaque de BEDJAN, Appendice I p. 587-589, il y a d'autres prières sur le même ton, et peut-être du même auteur. En tout cas leur attribution à Isaac n'a aucune vraisemblance ; elle s'explique par ce fait que Jean de Daljatha a été condamné par le Catholicos nestorien Timothée au Synode de 790.

C. LA DEMANDE DE MISÉRICORDE

En examinant les inscriptions chrétiennes, nous avons constaté que la prière la plus habituelle, c'était une demande de secours (βοήθει) ou de protection (σκέπασον, plus rarement). La piété chrétienne semblait tournée vers l'avenir. Elle le restera, au fond, même chez les moines [1]. Chez ceux-ci, néanmoins, se développe un sentiment moins apparent dans les temps antérieurs, le penthos, la catanyxis, la componction qui leur fera multiplier les *Kyrie eleison*. C'est un certain retour sur le passé, mais uniquement en vue d'un meilleur avenir [2]. Encore qu'il ne faille pas exagérer, on doit admettre une évolution sur ce point. Chez les Pères apostoliques, il est bien question de pénitence ; mais de *deuil* ou de larmes de componction, il ne semble pas. Une seule fois dans la lettre de saint Clément de Rome il est parlé de *penthos*, quand il loue les Corinthiens de leur charité passée : « Toute sédition et toute scission vous était en horreur ; vous *portiez le deuil* (ἐπενθεῖτε) pour les péchés du prochain ; les défaillances des autres, vous les estimiez propres à vous-mêmes » (*I Clementis*, II, 6) [3]. Les moines ont déplacé l'accent. Sous quelle influence ? Origène, sans doute, mais surtout toute l'ambiance des temps nouveaux. Encore cela ne s'est-il pas fait d'emblée. La vie d'Antoine contraste à cet égard avec celle d'Arsène et de ses émules bien que finalement ils tendent et arrivent au même but. La même nuance, pour employer un terme modéré, existe entre Aphraate et Ephrem, à quelques lustres de distance. Ephrem a contribué à faire du moine un *abila*, un *penthikos*, un spécialiste de la componction. Mais en Haute-Egypte, Pachôme l'a devancé sur ce point.

Il y a là un problème d'histoire et de psychologie religieuse à étudier. Souhaitons qu'il soit abordé sans idée préconçue et sans

(1) Cfr. *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 152.
(2) Cfr. *Penthos*, p. 11 et chap. IV, VIII et IX.
(3) FUNK, p. 100 sv.

parti pris, c'est-à-dire sans jugement de valeur préalable. Un mouvement aussi vaste et aussi profond que le monachisme, une spiritualité prêchée et approuvée par les plus grands docteurs et pratiquée par les saints les plus vénérés en chrétienté, méritent qu'on fasse effort pour retrouver et comprendre les raisons qui les justifient, en bonne théologie et anthropologie chrétiennes.

Pour notre but, ce que nous venons de dire suffit : l'existence de deux courants paraît indéniable. Nous les voyons représentés à l'intérieur même du monde monacal par les deux formules prônées pour leur efficacité par rapport à l'oraison pure et perpétuelle : le *Deus in adjutorium meum intende* ; *Domine ad adjuvandum me festina* ; et le *Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, ayez pitié de moi, pécheur.* La formule βοήθησον et la formule ἐλέησον.

Selon leur énoncé complet, la première est nettement antérieure, non seulement parce qu'elle se trouvait toute faite dans le psautier avant d'être préférée à toutes celles qu'on aurait pu choisir, mais parce que ce choix même remonte à une époque où la *prière de Jésus* n'existait encore qu'à l'état dispersé et n'avait pas encore rencontré un panégyriste comparable à Cassien. Celui-ci ne semble pas avoir fait mentir son abbé Isaac en lui faisant affirmer que sa recette était « un secret que les rares survivants des Pères du premier âge nous ont appris » (*Coll.* X, ch. X). En tout cas, la demande de secours ou de protection était d'usage général parmi les fidèles avant, si l'on peut dire, l'invasion des *Kyrie eleison* (Cfr. supra p. 135 ss.).

Quant à ceux-ci, dans les prières des premiers chrétiens recueillies par A. Hamman, ils ne se rencontrent que dans la liturgie de saint Jacques [4] : « Après l'alleluia le diacre dit la prière litanique : répondez tous Kyrie eleison ... Le peuple dit trois fois : Kyrie eleison ... Aie pitié de nous, Seigneur, Dieu, Père tout-puissant ... Aie pitié de nous, Dieu, notre Sauveur ... ». Mais de quelle époque datent ces invocations ? Certainement pas d'avant le quatrième siècle, et peut-être de notablement plus tard. Nous sommes en Syrie. Le manuel d'épigraphie chrétienne antique de Carl Maria Kaufmann indique seulement deux exemples d'*eleison*, p. 75, dans une inscription illisible et non datée [5].

(4) A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, 1951, p. 308-325.
(5) *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, 1917.

Pour aller plus vite, qu'il soit permis de citer Dom Cabrol (6) : « A Probst revient le mérite d'avoir dépouillé la littérature chrétienne des premiers siècles pour y retrouver l'usage de cette acclamation adressée au Christ. Ce qui paraît curieux, c'est qu'il ne l'a trouvée ni dans les Pères apostoliques, ni dans les apologistes, ni dans Tertullien, ni dans saint Cyprien, ni dans Hippolyte, ni dans saint Irénée, ni dans Clément d'Alexandrie, ni dans Origène, ni dans Novatien, ni même dans le l. II des *Constitutions Apostoliques* » (7).

« Cependant il faut noter que dans les *Actes des martyrs* et dans certains documents anciens, apocryphes ou non, comme les Actes de saint André, ceux de sainte Thècle, l'apocalypse d'Esdras, etc., on trouve des acclamations qui ressemblent singulièrement au *Kyrie eleison*, comme *Rogo*, *Christe*, *miserere*, ἐλέησον ἡμᾶς, ἐλέησον δέσποτα Κύριε βοήθει μου etc. Dans les Actes de Philippe, l'*eleison imas* est même adressé à l'apôtre Philippe ».

« On ne rencontre pas le *Kyrie eleison* dans Eusèbe, ni dans saint Cyrille de Jérusalem, ni dans saint Athanase, saint Basile, les deux Grégoire. La première attestation du *Kyrie eleison* liturgique est dans le VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*, ce qui nous ramène vers la seconde moitié du quatrième siècle et dans les environs d'Antioche. Nous ne serons donc pas étonnés de trouver un autre témoin du *Kyrie eleison* dans saint Jean Chrysostome ; quant au texte des *Constitutions*, c'est le diacre qui *d'un lieu élevé* s'écrie : *Orate, catechumeni. Et omnes fideles pro illis cum attentione orent dicentes* : *Kyrie eleison* ... A chaque invocation du diacre, le peuple répond : *Kyrie eleison* ».

Par une coïncidence, peut-être négligeable (mais qui sait ?), cette seconde moitié du quatrième siècle est marquée par l'essor du monachisme. Chrysostome connaît d'expérience et estime souverainement la vie monacale qu'il a menée pendant six ans. Ce sont les fidèles qui répondent *Kyrie eleison* à l'intention des catéchumènes, et ceux-ci, par hypothèse, sont encore des pécheurs. Des baptisés, particulièrement nombreux, après la paix de l'Eglise, se voient rétrogradés au rang des auditeurs (ἀκροώμενοι) dans le narthex, et admis seulement, comme les catéchumènes, à la lecture et à la didas-

(6) *Dict. d'Arch. et de Liturgie*, t. VIII, p. 909, article *Kyrie eleison*.
(7) Quoi qu'en dise HARNACK, *Der christl. Gemeindegottesdienst*, p. 482.

calie, mais non pas à la prière (*Greg. Thaumaturg. Epistola canonica*, canon IX) (8) ; ou parmi les prosternés (ὑποπίπτοντες), condamnés encore à sortir avec les catéchumènes, bien qu'admis à entrer dans la nef de l'église. C'est pour toux ceux-là que le peuple dit le *Kyrie eleison*. N'oublions pas non plus la classe des pleurants (προσκλαίοντες) dont parle saint Basile (*Epist. Classis* II, 217) (9). Certains pécheurs, reconnaissant leur faute, doivent d'abord pendant trois ans pleurer debout à la porte des oratoires, supplier la foule qui entre pour la prière de faire pour eux, par compassion, de ferventes supplications au Seigneur. « Puis pendant trois autres années ils seront reçus parmi les auditeurs ; puis, s'ils le demandent avec larmes et componction de cœur et vigoureuse humilité, on leur accordera la *prostration* pour trois autres années. Enfin, la dixième année, si leur pénitence a été sérieuse, ils seront admis à la prière des fidèles ; mais ils attendront encore deux ans pour la communion ».

Notons en passant le terme de τάξις τῶν ὑποστρεφόντων : la classe de ceux qui se convertissent (Greg. Thaum. *l. c.*, can. VIII) (10). Les *convers* du moyen-âge occidental ont-ils reçu leur nom en vertu de quelque réminiscence antique ? (11).

Si maintenant nous regardons du côté des moines, nous constaterons dans leurs idées, dans leurs attitudes, dans leurs pratiques, des ressemblances frappantes avec cette discipline pénitentielle.

La question n'est pas de savoir s'il y avait parmi eux des pécheurs, cela va de soi. Mais de façon plus précise 1) si parmi eux on admettait des chrétiens passibles de la pénitence publique. Surtout 2) si la spiritualité monacale recommandait ou imposait des sentiments et des attitudes propres aux pénitents publics.

Pour la première de ces deux questions, la réponse adéquate comporterait des nuances suivant les régions et les époques. Au quatrième siècle, le désert recevait indistinctement quiconque « voulait faire son salut », y compris des brigands comme l'abbé Moïse ; des assassins comme l'Apollo que nous avons déjà nommé, d'autres criminels encore (Cfr. *Alph.* Lot n. 2). De la grande masse, nous ne

(8) PG 10, 1048 AB.
(9) PG 32, 793-809.
(10) PG 10, 1041 D.
(11) Cfr. *Dict. Arch. et Liturg.*, t. III, 2, col. 2800, qui ne dit rien de *convers* orientaux.

connaissons pas les antécédents, et si par hasard nous en apprenons quelque chose, il faut nous méfier de leur promptitude à s'accuser eux-mêmes ou à recevoir les reproches d'autrui. La « condamnation de soi » devient vite un principe premier de toute ascèse ; et la *métanie*, une pratique de toutes les heures. La plupart de ces ermites avaient sans doute été dans le monde des chrétiens moyens, bons compagnards comme Antoine ou honnêtes fonctionnaires comme Arsène.

Nous sommes mieux renseignés sur les conditions d'admission dans le cénobitisme. Pachôme « recevait les pécheurs parmi ses disciples, quand il pouvait les soumettre à une surveillance particulière ... » ([12]). Mais là même ce devait être l'exception ; autrement on ne nous signalerait pas spécialement des cas comme celui de l'ancien mime Silvain (*Paralipomena* 2, F) ([13]), ou celui de « quelques individus aux visées charnelles » qui finissent par quitter le monastère (*Vita prima*, n. 38, p. 23 sv.). S. Basile pose ex professo la question : « s'il faut recevoir tous ceux qui se présentent ou certains (seulement) ... » (*Reg. fus. tract.* X, PG 31. 944 C). La réponse commence par rappeler le mot du « Dieu ami des hommes et notre Sauveur Jésus-Christ, proclamant : Venez à moi vous tous qui peinez et êtes chargés, et moi je vous ferai reposer. Comment dès lors oser repousser ceux qui par nous se présentent au Seigneur, qui veulent se soumettre à son joug si doux et prendre sur eux le faix des commandements qui nous soulève au ciel ? » — En principe donc, on acceptera, on devra admettre tout le monde. Les conditions énoncées dans la suite ne regarderont pas le passé, mais seulement les dispositions de volonté par rapport à l'avenir. Le passé ne sera pris en considération que pour adapter à chacun le traitement le plus salutaire. Le grand, le seul motif d'exclusion, c'est l'inconstance. Pour tous les autres défauts, vices et mauvaises habitudes vaut la maxime : πάντα ἐπιμελείᾳ κατορθοῦται (col. 945 A), *tout se corrige* si on y met le soin voulu, « la crainte de Dieu triomphe de toutes les déficiences de l'âme ».

Voilà déjà des idées bien intéressantes pour nous. Plus importante encore la suite où Basile parle pour tout le monachisme. « Il faut vérifier si ce pécheur avoue sans honte ses turpitudes cachées

([12]) P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, 1898, p. 278.
([13]) HALKIN, S., *Pachomii vitae graecae*, p. 124-128.

(Cfr. 2 *Cor.* 4, 2) et se fait son propre accusateur ... ». Voilà la pierre de touche de toute bonne volonté : « Le commencement du salut c'est de se condamner soi-même » : aucune sentence ne sera répétée plus souvent que celle-là, sur tous les tons, par tous les maîtres de la spiritualité monacale : Antoine, Arsène, Ammoès, Poemen, Théodore de Phermé, Jean Colobos, Matoès etc. ... Tous les grands noms des temps héroïques ! ([14]).

Et plus nombreux encore, de beaucoup, les exemples, la mise en pratique de pareille doctrine. Disons plus justement, tout dans le monachisme se rattache à elle : Pleurer ses péchés constitue l'indispensable noviciat de la vie ascétique, et plus encore la marque du progrès et l'apanage de la perfection. Toutes choses se perfectionnent par les causes qui leur ont donné naissance. Si l'on entre dans la voie du salut par l'aveu de son état de pécheur, on y avancera par le même moyen : « plus un homme approche de Dieu, plus il se voit pécheur. Le prophète Isaïe, au moment où il vit Dieu, s'appela un misérable et un impur » (*Alph.* Matoès 2). Si en Syrie seulement le moine s'appelle *abila*, selon le mot de la seconde béatitude évangélique (la troisième dans la Vulgate), en pays de langue grecque il n'en est pas moins voué au penthos, et les traducteurs de textes ascétiques syriaques pourront forger l'adjectif πενθικός sans jamais courir le risque de n'être pas compris. L'abbé Poemen, qui n'est pas de la première génération, mais qui représente déjà la tradition des anciens, résume les enseignements de ceux-ci en une phrase : « Pleurer, c'est la voie traditionnelle enseignée par l'Ecriture et les Pères, qui nous disent : Pleurez, car il n'y a pas d'autre voie que celle-là » (*Alph.* Poemen 117). Que si vous restez sceptique pour le compte de l'Ecriture, on vous fera entendre le grand Antoine en personne, vous démontrant la vérité de l'assertion par l'Ancien et le Nouveau Testament : *Ipsa laudatio psalmorum planctus est* ... etc. (*Vitae Patrum* VII, chap. 38) ([15]).

On comprend que dans cette ambiance ce soit la prière du publicain qui prospère et pullule, soit dans sa formule littérale ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ (*Luc* 18, 13), soit dans quelque formule analogue qui devait surgir facilement dans la mémoire de ces habitués de la Sainte Ecriture.

([14]) Cfr. *Philautie*, p. 175, note 7.
([15]) PL 73, 1055 CD.

Parmi les questions qui se peuvent poser, celle que nous voudrions maintenant tirer au clair, ce serait de savoir si la litanie diaconale pour les pénitents a influencé la pratique monacale, ou si vice versa les moines ont influé sur la liturgie. Cette dernière hypothèse paraît à priori moins probable, mais elle ne présente rien d'impossible. Le *Deus in adjutorium* tant vanté par Cassien est bien aussi d'origine monastique, et il a pénétré par leur opus Dei dans l'office liturgique de rite latin. On pourrait encore admettre une action réciproque : le *Kyrie eleison* de la messe des catéchumènes aurait précédé, mais dans des temps plus récents l'influence des moines en aurait amené la multiplication, selon la psychologie de la *méditation* au sens que nous avons dit (16).

Une autre étude à faire consiste à suivre à travers le temps *les formules variées de la demande de miséricorde.* Ce n'est pas d'emblée qu'on s'est arrêté à la *prière de Jésus* dans sa teneur classique et définitive. Jusqu'à des époques relativement récentes, le onzième siècle par exemple avec Syméon le Nouveau Théologien, la liberté semble avoir régné, et nul ne paraît avoir songé à prescrire une fois pour toutes un libellé *ne varietur.*

Il y a la prière de Jésus sans le nom de Jésus ; la demande de pitié avec termes variés ; la vieille invocation *voitison* ou *sképason* poursuit sa carrière concurremment avec la nouvelle du *Kyrie eleison.*

Quelques exemples, datés autant que possible.

« Dieu sois propice à moi pécheur », prière catanyctique de saint Macaire, PG 34. 445-6.

— Ammonas (*Alph.* n. 4) : « Aie perpétuellement la phrase du publicain dans le cœur ».

— Apollo (*Ibid.* n. 2), cfr. supra p. 196. Apollo répète la phrase jusqu'à devoir dire un jour : « Je t'ai importuné, Seigneur, laisse-moi faire une petite pause ».

— Saint Barsanuphe, au sixième siècle, recommande le *Pater* ou la jaculatoire de saint Macaire. Le « ne nous induis pas en tentation », dit-il, a la même valeur que les paroles de l'abbé Macaire (Epist. 71) (17). Il se peut d'ailleurs, c'est même le plus probable, que Barsanuphe ait ici en vue la formule donnée dans *Alph.* Macaire

(16) Pour le *Deus in adjutorium* et le bréviaire, cfr. S. BAUMER, *Histoire du Bréviaire,* trad. BIRON, t. I, 1905, p. 146.

(17) Ed. NICODEME, p. 38.

n. 19 : « Seigneur, comme tu veux et comme tu sais, aie pitié (*eleison*). Si la guerre presse : Seigneur, secours » (βοήθει). Barsanuphe connaît et emploie librement toutes les formules traditionnelles, sauf la « prière de Jésus » stéréotypée, qu'il ne semble pas connaître encore. « Seigneur, pardonne-nous ; ou : Dieu, secours-nous ; ou : protège-nous, *selon l'objet* », recommande-t-il en réponse à la question d'un novice (Lettre τλθ' p. 174). Et encore : Dans la tentation : « Appelle le saint nom de Dieu au secours, en disant : Seigneur (δέσποτα) Jésus, protège-moi et secours ma faiblesse » (Lettre χξς' p. 322 infra).

Syméon le Nouveau Théologien, qui passe à tort pour l'inventeur de la méthode savante des hésychastes palamites, ne montre nulle part qu'il connaît la *prière de Jésus* dans sa forme achevée ; quand il recommande expressément : « Pleure, prosterne-toi comme jadis l'aveugle, à ton tour maintenant et dis : Aie pitié de moi, Fils de Dieu », ce n'est même pas une prière courte ; c'est une prière longue d'une trentaine de lignes, très belle d'ailleurs, mais peu apte à être répétée des centaines ou des milliers de fois (18). Personnellement, Syméon semble s'être accoutumé dès sa jeunesse à employer la prière du publicain, comme il le raconte lui-même, à la troisième personne (19) dans un long discours adressé à ses « frères et pères ». « Un jour, comme il se tenait debout (en prière), et disait τὸ ὁ θεὸς ἱλασθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ », il eut une extase (20). Son biographe, Nicetas Stéthatos, résume et glose à la fois ce récit : « ... il criait à haute voix, sans se lasser, le *Kyrie eleison* ... » (*Vie*, n. 5, p. 8, l. 11). La prière du publicain équivaut donc à celle de l'aveugle.

Le Typikon d'Irène (1118) prescrit aux moniales quinze métanies, dont trois assez longues pour pouvoir dire trois fois : « Dieu sois propice à moi pécheresse », en s'inclinant, et trois fois : « J'ai péché contre toi, Seigneur, pardonne-moi » en se relevant ; les douze autres plus rapides avec la même invocation une fois à chaque métanie (21). Après la catéchèse on devra dire pour l'Impératrice, entre autres tropaires, celui qui commence par : Eleison imas, Kyrie : Aie pitié de nous, Seigneur, aie pitié de nous (*Ibid.* p. 210). Quand l'Impératrice sera défunte, on remplacera cela par des tropaires

(18) Cfr. *La méthode d'oraison hésychaste,* Rome 1927, p. 202 (106).

(19) *Vie de Syméon le N. Th.,* Rome 1928, Introduction, p. LIX.

(20) Le texte grec de ce discours se trouve aussi PG 12, 693-702.

(21) *Typicum Irenes Augustae,* cap. 32, *Analecta Graeca,* Paris 1688, p. 209.

anapausima, après lesquels on dira quinze fois le *Kyrie eleison* (*Ibid.* p. 211).

Cette liste n'a pas du tout la prétention d'être complète. On trouverait longtemps encore, et sans doute jusqu'à nos jours, des prières courtes improvisées ou composées ou empruntées à la liturgie par nombre de saintes gens, avant et après la grande vogue de la *prière de Jésus*. Saint Joannice par exemple « se contentait de ce seul tropaire très théologique : Mon espérance est Dieu, mon refuge est le Christ, ma protection l'Esprit-Saint » (Vie de S. Joannice n. 10, *Acta Sanctorum* nov. II, p. 341 B).

Nous avons déjà parlé des travaux d'E. Peterson, et des siècles antérieurs au monachisme. La demande de secours y est universelle ; l'appel à la miséricorde (eleison) rare.

Les moines ont continué de pratiquer les oraisons jaculatoires apprises dans leur enfance. Contre les mauvaises pensées : « Lève-toi et prie : *Seigneur, Fils de Dieu, aide-moi* » (*Vitae Patrum* V. Lib. V, 16) ([22]).

Mais un peu plus loin, dans le même libellus quintus au numéro 32 ([23]), un autre vieillard (ou plutôt le même?) conseille : « Quand les pensées commencent à parler en ton cœur, ne leur réponds pas, mais lève-toi, prie, fais une métanie et dis : *Fils de Dieu, aie pitié de moi* ». Recueillons au passage la perle suivante : « Le frère lui dit : Voilà, abbé, je *médite*, et il n'y a pas de componction dans mon cœur, parce que je ne sais pas le sens du mot. L'abbé dit : Continue néanmoins à méditer. J'ai entendu dire à l'abbé Pasteur (Poemen) et à d'autres Pères cette sentence : Le charmeur ignore le sens des mots qu'il dit ; mais le serpent les entend, et il se soumet humblement à l'enchanteur. De même pour nous : bien que nous ignorions le sens de ce que nous disons, les démons, eux, entendent et s'enfuient de terreur » (*Ibid.*).

Peu importe alors la formule : *eleison* ou *voitison*. Plus grande encore est la liberté que laisse une troisième rédaction de la même anecdote, attribuée à saint Arsène pour lui donner plus de poids. Le requérant dit : « Je n'ai pas de componction parce que je ne comprends pas *le sens de la Sainte Ecriture*. Arsène répond : Il faut

([22]) PL 73, 877 B.
([23]) PL 73, 882 BC.

cependant, mon fils, *méditer* sans cesse les *eloquia Domini*, les paroles du Seigneur ... bien que nous ne soyons pas capables de comprendre le sens des divines Ecritures ... » (*Vitae Patrum*, III, *Verba Seniorum*, n. 40) ([24]).

Nil a sans doute connu ce conseil, puisqu'il le répète : « Chaque fois que dans la retraite te survient le prurit de la luxure, lève-toi, jette-toi devant Dieu et crie : *Fils de Dieu, aide-moi* » (*De Octo Vitiis*) ([25]).

Saint Barsanuphe de même : Dans certaines tentations, « ne te fatigue pas à examiner les choses, mais crie le nom de Jésus en disant : *Jésus, aide-moi*, et Il t'exauce » (Lettre 39, p. 20). Notons tout de suite que *le nom*, ce ne sont pas ces deux syllabes ou ces six lettres, ce peut être une autre appellation : « Puisque tu as Jésus debout près de toi, crie-Lui : Maître (ἐπιστάτα), et il te répondra » (Lettre φιά p. 251).

(Cfr. la prière *'Eqabani*, ou litanies du Christ en éthiopien répète une quarantaine de fois : « *O mon Seigneur Jésus-Christ, garde-moi* ... en alléguant chaque fois de nouveaux motifs tirés de la vie et de la passion du Seigneur et de Sa Sainte Mère. Elle mérite d'être signalée ici, parce qu'elle se rattache au même courant de dévotion. Elle rappelle en particulier la prière du « cheikh spirituel » Jean de Daljatha que nous avons citée. Le mot *'eqabani* correspond au σκέπασον ou à φύλαττε des grecs).

Concluons : si l'usage de la *méditation* au sens que nous avons dit, ou de « l'occupation secrète », paraît avoir été universel dès le début du monachisme, chacun y avait cependant la liberté de ruminer ou remâcher le texte de son choix. La formule « secours » plus répandue parmi les chrétiens a été concurrencée et supplantée peu à peu par la formule *eleison* qui aura de plus en plus le primat absolu, et même le monopole à partir du treizième ou quatorzième siècle.

Il ne suffit pas de constater ce fait ; il faut encore en rappeler la cause et le but. Ce n'est pas en dernière analyse le parti pris de l'accusation de soi-même, mais le désir de l'oraison perpétuelle. Les moines ont préféré la voie du *penthos* à toutes les autres, parce qu'ils la jugeaient plus efficace et mieux garantie contre l'illusion.

([24]) PL 73, 764 BC.
([25]) Cfr. COTELIER, *Eccl. Graecae Mon.* III, p. 197 A.

Prier, pour eux, c'est avant tout tendre la main vers Dieu pour recevoir. L'homme, disait saint Irénée, est par essence réceptacle de la bonté de Dieu. Encore faut-il qu'il accepte ce rôle humble et magnifique, et qu'il déclare l'accepter en priant avant de recevoir et en remerciant après avoir reçu : deux gestes issus de la même disposition intérieure, celle de la créature indigente devant le Créateur infiniment riche et sans nulle indigence (ἀπροσδεής, comme diraient les PP. apostoliques). Les moines remerciaient assurément Dieu ; mais s'ils cachaient déjà leur *politeia* suppliante, à plus forte raison leurs actions de grâces : l'exemple du pharisien les épouvantait ! Et puis, la vie présente n'est-elle pas avant tout tendue en avant, suivant le mot de Saint Paul si souvent cité par les hagiographes (*Phil.* 3, 14) ? La gratitude regarde le passé ; elle envisage surtout les grands bienfaits universels : Incarnation, Rédemption, Mission de l'Esprit Sanctificateur. C'est l'Eglise comme telle qui chante surtout la reconnaissance, parce qu'elle est, elle, sans tache ni ride, sainte et immaculée, digne Epouse du Christ, le seul Saint. Les membres de l'Eglise, individuellement, ont encore à faire leur salut, et c'est pourquoi ceux qui de ce salut se sont faits par profession l'unique souci, les moines, οἱ σώζεσθαι βουλόμενοι, croient qu'ils doivent avant tout prier au sens strict, c'est-à-dire *demander*, non pas προσεύχεσθαι au sens d'Evagre, mais δέεσθαι (cf. *Luc*, 21, 36) c'est-à-dire à la fois prendre conscience de leur pauvreté spirituelle et l'avouer humblement devant Dieu. « Le vieillard dit : Voici de quoi l'homme a besoin : craindre le jugement de Dieu, haïr le péché, aimer la vertu, et δέεσθαι τοῦ θεοῦ διαπαντός, mendier à Dieu sans relâche » (EVERG. IV, c. 8, p. 45, col. 2). Evidemment l'objet de cette supplication c'est le salut éternel et tout ce qui s'y rapporte directement. D'autres demandes, sans relation immédiate avec le salut, reçoivent cependant elles aussi bon accueil de la part du Seigneur qui souvent y répond par des miracles. Mais cela ne rentre pas dans notre sujet, si ce n'est par le biais d'une argumentation en faveur de l'efficacité de la prière. D'ailleurs ces demandes elles aussi et les miracles qu'elles obtiennent doivent contribuer finalement à développer l'union à Dieu, en particulier en faisant toucher du doigt la puissance de la prière. Mais la thaumaturgie n'a qu'un rôle absolument négligeable dans la vie des grands ascètes. Ils ont plus et mieux à demander : le suprême désirable pour eux c'est Dieu lui-même, sa grâce, sa bienveillance, sa charité, son salut.

Leurs fréquentes invocations ou interjections suppliantes ne font que donner une expression momentanée à quelque chose qui est permanent en eux : l'attitude perpétuelle du mendiant devant le Seigneur du ciel et de la terre, ou du moins la persuasion habituelle de la nécessité d'une telle attitude. Ils ont réalisé ou ils tendent à réaliser ce que Thomas de Célano exprime, en une si heureuse formule, à propos de Saint François d'Assise : *Totus non tam orans quam oratio factus* (26). Seulement, chez les ascètes orientaux, ce bienheureux état (ils savent combien il est heureux !), commence par s'appeler πένθος luctus et dolor, *deuil* et *douleur*, ou κατάνυξις componction ; parce qu'il se développe d'abord à partir de la conscience d'être pécheur. L'oraison, jaculatoire ou continuelle, c'est d'abord, pour eux, le sentiment habituel ou l'expression occasionnelle de cette conscience profonde. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier quand on étudie les phénomènes spirituels même les plus sublimes, de l'hagiographie orientale. Il ne faut pas pour autant, souscrire à cette déclaration de *Runciman* : « Son monachisme (de l'Eglise orientale) tendait de plus en plus vers la contemplation, et *accordait une importance presque hystérique au repentir* » (27). Mais encore moins convient-il d'oublier cette caractéristique de la spiritualité byzantine, sous peine de se méprendre entièrement sur sa nature. Ceux-là surtout doivent y prendre garde qui s'intéressent à l'hésychasme ou à quelqu'une de ses manifestations, telle que la « prière à Jésus ». Celle-ci est une *demande* : il faut ajouter : c'est une demande de miséricorde. Prière par conséquent de qui se sent pécheur ; prière « catanyctique ».

Quelques rappels ne seront pas superflus à ce sujet. Sans reprendre un exposé systématique (fait ailleurs) (28) il y a lieu de relever ce qui dans la doctrine et la pratique de la componction se rapporte à la prière. Le traité de Saint Nil l'exprime clairement : « Prie d'abord pour recevoir le don des larmes, afin d'amollir par la componction la dureté inhérente à ton âme, et, en confessant contre toi-même ton iniquité au Seigneur, obtenir de lui le pardon » (n. 5). N'est-ce pas ce que fait la prière à Jésus ? Mais pas elle toute seule : les oraisons jaculatoires que nous avons citées le font tout autant. Malgré ce que nous avons dit plus haut, nous pouvons bien citer ici quelques

(26) THOMAS A CELANO, Legenda II, c. 61, éd. RINALDI, Rome 1806.
(27) *Civilisation byzantine*, 1934, p. 135.
(28) *Penthos*, Rome 1944.

formules un peu plus longues, paraphrasant les plus courtes. Par exemple : « Oh Dieu ! ayez pitié de moi pécheur (*Luc.* 18, 13 ; le publicain !). Oh Dieu ! pardonnez-moi mes offenses ; Seigneur, purifiez-moi de mon iniquité, car elle est grande ; ô mon Créateur, ayez pitié de ma faiblesse ; épargnez-moi, ô mon Seigneur et Auteur : vos mains ont opéré en moi et m'ont façonné ; ne me laissez pas périr ; Seigneur qui m'avez formé dans un sein ténébreux et qui m'avez fait sortir à la lumière de votre bonté, faites moi sortir des ténèbres odieuses à la lumière de votre connaissance. Puisque me voilà sorti du monde, que je ne sois pas à nouveau ligoté dans le commerce de ses affaires. Puisque j'ai renié sa concupiscence, que je ne sois pas de nouveau souillé par elle. Puisque j'ai détourné de lui mon visage, que je ne me remette pas à le regarder. J'ai abandonné mon héritage ; j'ai méprisé l'affection de mes amis ; j'ai tout rejeté ; et c'est vers Vous que je veux aller. Mais mes péchés se sont présentés à moi et m'ont fait trébucher ; des brigands ont bondi sur moi de leur embuscade pour me saisir ; les désirs se dressent contre moi comme les flots de la mer : Seigneur ne me délaissez pas, mais envoyez quelqu'un d'en haut et délivrez-moi, arrachez-moi, retirez-moi de la mer des péchés. J'ai une grande dette de dix mille talents, et je n'ai rien rendu jusqu'à ce jour ; soyez patient avec moi et je vous rendrai tout. Je ne renierai pas votre amour, parce que c'est vous qui m'avez formé de la terre, qui étendez sur moi votre main et me gardez. Voilà ce qu'il faut méditer au temps de la prière » (Evagre, *Protreptique*) ([29]).

« Voilà ce qu'il faut méditer au temps de la prière » c'est-à-dire non pas qu'il faille réciter au Seigneur pareille tirade toute faite, mais voilà les pensées qu'il faut entretenir en soi, pour que de ce fond, comme d'une nappe souterraine, jaillisse par intervalles, sous la pression d'un sentiment plus fort, une oraison jaculatoire comme celles que contient ce texte d'Evagre. Sans doute pouvait-on aussi réciter ces prières catanyctiques, et qui l'aurait voulu n'avait que l'embarras du choix, au moins dans les temps plus récents que le quatrième siècle : car ces compositions ont assez pullulé pour qu'on ait pu en faire des recueils sous le nom de *catanyxis*, ou de *proseuchétarion catanycticon* ([30]). Nous n'en citerons plus beaucoup parce qu'elles donnent rarement l'impression du jaillissement spontané, ayant été souvent

([29]) FRANKENBERG, p. 588.
([30]) *Penthos*, p. 17 notes ; p. 22 note.

écrites pour le public dévot, comme par exemple la « prière » placée par Thalassius à la fin de sa 3e centurie, et soigneusement divisée en dix paragraphes numérotés de 91 à 100 ([31]) ou les nombreuses et longues « Precationes » attribuées à Saint Ephrem à la fin du tome III de ses Oeuvres Grecques ([32]) : elles sont belles, d'une beauté littéraire, y compris celles adressées à la T. S. Vierge Marie (p. 524-552) où se trahit une dévotion très ardente. Plutôt non ! Elle ne se trahit pas, elle se manifeste de parti pris.

Mais si cette littérature précatoire ne vaut pas grand'chose, parce que la littérature ne peut que gâter toute conversation, surtout toute conversation de mendiant avec Dieu, elle témoigne cependant du caractère suppliant de la spiritualité orientale. Voici par exemple une très longue *Precatio ad Dei Genitricem* : (*ibid.* p. 527-532) : elle se compose de deux parties : la première est une enfilade de titres telle qu'aucune litanie mariale n'en a jamais alignée (250 titres environ s'étalant sur quatre colonnes in folio) ; la seconde commence par ces mots (p. 531 B.) : « Voyez ma foi et mon désir inspiré de Dieu, Vous qui avez et la compassion et la puissance. Etant Mère de Dieu le Seul Bon et miséricordieux, agréez mon âme toute misérable ... ». Une prière catanyctique. Et la plupart des autres lui ressemblent. Les plus grands maîtres de la théologie byzantine et syrienne se sont exercés à ce genre d'écriture. Saint Maxime le Confesseur qui ne cesse de rappeler la pensée des plus sublimes sommets de la mystique, en disciple du Pseudo-Denys qu'il est, se montre davantage fidèle héritier des moines, ses ancêtres spirituels, quand il interrompt tout à coup ses raisonnements, dans le *Livre Ascétique*, pour se lancer dans une longue supplication à Dieu : « Mais ne nous rejetez pas définitivement, Seigneur ; ne mettez pas en pièces votre Testament ; ne retirez pas de nous votre commisération, par l'amour de vos miséricordes, Notre Père qui êtes aux cieux ... ». Sur ce ton, il y a une colonne et demi ; la dernière moitié étant faite uniquement de citations bibliques, avec une courte incise, qui rétablit l'ordre historique : le prophète Isaïe (*Is.* 64, 4) avait écrit : « Vous vous êtes irrité, et nous avons péché ». Plutôt « nous avions péché, et vous vous êtes irrité ». Un peu plus loin après une courte réflexion, la prière reprend : « Mais regardez du haut du ciel

([31]) PG 91, 1457 AB.
([32]) Ed. Rome 1746, vol. III, p. 482-552. Cfr. supra p. 111 ss.

et voyez : sauvez-nous pour l'amour de votre saint Nom ; faites-nous connaître les stratagèmes de nos adversaires ; arrachez-nous de leurs pièges ; ne nous retirez pas votre secours, puisque nous sommes incapables de vaincre les obstacles ; mais Vous, Vous êtes assez puissant pour nous sauver de tous nos opposants. Sauvez-nous, Seigneur, des embarras de ce monde, selon votre bonté, afin qu'après avoir traversé avec une conscience pure l'océan de la vie, nous puissions nous présenter irréprochables et innocents à votre terrible tribunal, pour y être jugés dignes de la vie éternelle » ([33]). Maxime nous révèle dans la suite l'effet qu'il escompte de ces accents : « Le frère qui venait d'entendre cela, fut pris d'une forte componction, et dit : « A ce que je vois, Père, il ne me reste aucun espoir de salut ». « Le salut, réplique le Père Spirituel, est impossible à l'homme ; mais à Dieu tout est possible ». Conclusion : une longue série de textes scripturaires, où Ancien et Nouveau Testament pouvaient se condenser en ce mot d'Isaïe (*Is.* 30, 15) : « Si tu te convertis et pousses des gémissements (sic) tu seras sauvé ». Ces gémissements, fruits de la componction, ce sont les oraisons jaculatoires.

Syméon le N. Th. est un autre mystique, moins dionysien que Maxime ; plus sacramentaire, en revanche, et, tout compte fait, plus original. Mais lui aussi est disciple des Pères, par son Père à lui, Saint Syméon Studite. Celui-ci lui a enseigné surtout la nécessité de la componction et des larmes, avec le moyen de la cultiver et conserver. La biographie écrite par Nicétas Stéthatos démontre que l'élève garde à son maître une fidélité héroïque ; et les écrits publiés par le même Nicétas passent tour à tour du lyrisme de Jérémie aux transports du Cantique des Cantiques, ou plutôt les deux s'entremêlent indissolublement. Il faudrait tout citer. Mieux vaut nous en abstenir complètement. Qui se plonge dans cette ambiance ascético-mystique, se persuadera que cet authentique moine byzantin qui fut un poète, reste jusque dans ses envolées les plus hautes un digne successeur des Pères du désert, quand il ne cesse de crier pendant ses extases : « Seigneur ayez pitié de moi ! » (*Vie de Sym. N. Th.*, n. 5). Cette incessante invocation à la pitié du Seigneur (N. B. Nicétas ne nous dit pas que Syméon prononçait alors le Saint Nom de Jésus) dans ces heures de ravissement où l'activité volontaire reste suspendue, prouve que Syméon

([33]) MAXIME LE CONFESSEUR, *Lib. Ascet.* n. 37-38, PG 90, 944 D, 948 C.

avait pris l'habitude de cette aspiration, comme en avaient l'habitude les grands ancêtres monastiques.

La componction suppose le « souvenir » de Dieu. Et en même temps elle confère à ce souvenir une modalité particulière : elle le tourne à la prière, à l'attitude de prière qui convient au pécheur. Les ascètes chrétiens ne sont pas de simples philosophes comme les thérapeutes de Philon ; ils ne peuvent se contenter de prier deux fois le jour. C'est l'oraison ininterrompue qu'ils veulent obtenir. Et ils pensent ne rien pouvoir faire de mieux dans ce but que de se bien pénétrer des enseignements fondamentaux du christianisme sur Dieu, sur l'homme et sur les relations de l'homme à Dieu. Or Dieu est la richesse infinie, et la Charité. Nous sommes la pauvreté par essence, et l'impureté par déchéance. La vérité, par tous ses aspects, nous précipite à genoux, nous fait battre la poitrine ou élever les mains, ou faire tel autre geste, prendre telle attitude d'humble suppliant. La grande sagesse pour l'homme pécheur c'est de devenir tout prière, comme Saint François d'Assise, comme Saint Antoine, Saint Arsène et leurs émules. Nul ne peut parler sans cesse à Dieu, ni de la bouche, ni même de la raison. Mais nous pouvons acquérir et maintenir une conscience de notre misère qui ne nous quitte jamais, et, tels que nous sommes et tels que nous nous savons, nous tenir devant la Sainteté et devant la Bonté du Dieu Sauveur. Les vrais pauvres, ceux surtout qui portent sans pouvoir les dissimuler les stigmates de leurs maux, ne parlent pas beaucoup ou même pas du tout, parce qu'ils savent qu'ils n'ont qu'à se montrer pour émouvoir à compassion les cœurs restés humains. L'abbé Sisoès disait : « Moi, avec la pensée de mon état de pécheur je m'endors, et avec la pensée de mon état de pécheur je me réveille » (*Alph.* Sisoès, n. 36).

Dans ce sentiment, il y a bien entendu beaucoup de nuances, depuis l'épouvante de qui ne croit pas au pardon, jusqu'à la fausse sécurité de qui s'imagine être confirmé en grâce ; entre le messalien avant le « grand Charisme » et le messalien après le « Grand Charisme » ; ou, pour rester dans l'orthodoxie, entre le souriant christianisme d'un Aphraate et l'austère prédicateur des larmes, Ephrem ; entre Saint Antoine à la fin de ses jours et Saint Arsène à l'heure de sa mort. Mais Aphraate prend la situation humaine, après le péché, au sérieux autant qu'Ephrem. Antoine n'est arrivé à sa radieuse sérénité qu'à travers d'incroyables macérations ; et pour nommer encore une fois

un homme chez qui ces contrastes s'affirment et s'harmonisent dans l'unité d'une seule âme foncièrement monacale, Syméon le Nouveau Théologien n'a pas seulement écrit les « Amours des Hymnes divins », mais aussi un grand nombre de sermons très « catanyctiques ». Et dans ses Hymnes mêmes la pensée des péchés revient très souvent ; elle constitue un élément essentiel de sa psychologie et de sa doctrine. Non seulement il se sait pécheur pardonné ; il se dit jusqu'au bout couvert « de plaies, de morsures, de contusions » ([34]) ; et c'est pourquoi il crie : « Ayez pitié, ayez compassion du transgresseur que je suis, ô Médecin qui aimez les âmes, Vous le Seul Compatissant, Vous qui avez guéri les malades et les blessés, pansez mes meurtrissures distillez-y la miséricorde de votre Charité ; soignez mes plaies, effacez mes ulcères ; cicatrisez et reduisez mes membres disjoints ; faites disparaître toutes mes plaies, ô Sauveur ... » etc. (*ibid*).

La plupart des saints (tous même, en un certain sens) seront des pécheurs pardonnés ; mais le souvenir de leurs infirmités passées, loin de diminuer leur béatitude, l'intensifie en quelque sorte, en la purifiant, parce qu'ils les voient tournées « à la louange de la gloire de la grâce » (*Eph.* 1, 6). Et en attendant cette « pleine rédemption », « ceux que Dieu s'est acquis à la louange de sa gloire » (*Eph.* 1, 14) goûtent dès ici-bas à la joie, et parfois aux transports de joie, de se savoir en Jésus-Christ objet de miséricorde à la gloire du Père. Il y a eu peut-être de l'hystérie parmi les moines byzantins ; mais ce n'est pas nécessairement par excès de componction. Chez les plus caractéristiques de la spiritualité byzantine, aussi bien chez les grands ascètes comme Saint Théodore Studite, que chez les grands mystiques, comme Syméon le N. Th., l'attitude de mendiant et de pécheur qu'ils gardaient devant Dieu, ne fait que démontrer la justesse de cette assertion d'Origène : « C'est donc un bonheur que je m'avoue misérable. Si je m'humilie et pleure de repentir sur mes péchés, Dieu m'exaucera et me donnera un libérateur, et je dis : grâces (soient rendues) à Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur (*Rom.* 7, 25). Seulement, que ce soit du fond du cœur que nous disions : misérable que je suis ... Et il ne suffit pas de dire : misérable que je suis, il faut ajouter la componction » ([35]).

([34]) *Oeuvres de Syméon le N. Th.*, éd. Denys ZAGORAIOS, II partie, logos 10, Venise 1790, p. 25.
([35]) *In Isaiam, Hom.* IV, 3 ; BAHRENS, p. 260, 14 n.

Nous pouvons maintenant répondre à la question : Comment les Pères s'y prenaient-ils pour transformer en prière toute leur vie ? Il suffit pour cela de résumer les pages qui précèdent. Ils avaient le goût de l'oraison perpétuelle. Ils ne croyaient pas qu'il fût impossible d'y arriver. S'ils ne comptaient pas sur la quantité seule, ils savaient cependant que la quantité fait aussi quelque chose à l'affaire : tous les grands ascètes, tous les saints ont été insatiables de prière actuelle. Si leurs forces physiques y avaient suffi, si la charité le leur avait permis, ils auraient donné à l'oraison tout leur temps. Cela ne leur étant ni possible ni loisible, ils n'ont pas pour autant renoncé à leur ambition de prier toujours. Ils ont cherché à réaliser un *état* d'âme ou d'esprit qui ne serait pas sujet à la fragmentation des actes successifs, et qui mériterait pourtant le nom d'oraison.

Sur ce point ils suivirent des doctrines ou des pratiques diverses. Quelques érudits, imbus de la philosophie d'école, décrivent et prônent « un état de pure intellectualité » qui serait par lui-même ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν.

D'autres en plus grand nombre aspirent à un « souvenir de Dieu » habituel : l'oraison ininterrompue est un habitus durable de la mémoire soutenu par de nombreux actes intermittents. La grande majorité d'entre eux — pratiquement tous — unissaient la pensée de Dieu au sentiment de leur propre misère et indigence et suivaient la voie du penthos.

Les uns et les autres tablaient sur « l'activité, l'opération, l'occupation cachée et intérieure » — ἡ κρυπτὴ ἐργασία, ἡ ἔνδον ou ἐντὸς ἐργασία μελέτη. Ils affirment que tout homme a une vie intérieure malgré toutes les distractions, divertissements, évasions qu'il peut chercher et trouver ([36]). Il faut donc, comme dit Saint Arsène, lutter de toutes ses forces pour que cette activité cachée » soit « selon Dieu » (*Alph.* Arsène, n. 9). Tout le monde est d'accord là-dessus. Evagre, le philosophe, ne songe guère qu'à l'aspect noétique de cette activité ; les partisans de la μνήμη θεοῦ font une large place à la mémoire imaginative ; les héros du penthos y englobent le sentiment, le très puissant sentiment de leur indignité de créature pécheresse. Ainsi du moins en théorie. Dans la pratique, on peut se demander si la mystique évagrienne a jamais été vécue dans sa pureté. Son auteur lui-même, comme il appert de ses lettres, et de ses œuvres monacales,

([36]) Cfr. EVERGETINOS IV, chap. 7, 1861, p. 43, col. 1.

a marché dans la voie de la componction tout comme Macaire son maître et les autres habitants du désert. Et tout comme ceux-là encore, il a fait usage de « prières brèves et véhémentes ». Celles-ci ont un double rôle : de contribuer pour leur part, avec la lecture, la méditation, la liturgie et toute la vie ascétique, à développer et à affermir l'*état* psychique convoité, et de lui donner valeur de prière par une attitude fréquemment renouvelée de supplication, de confiance, d'humilité, etc.

C'est par amour de l'oraison que les Pères se faisaient une âme de *mendicus Dei* ; comme le publicain qui se frappe la poitrine et qui revient justifié ; comme l'enfant prodigue qui se dit indigne du nom de fils et à qui le Père rend la robe première ; comme des gens qui se savent et se proclament pauvres, et à qui appartient le royaume. Disons autrement : comme des gens qui voient dans la prière l'acte essentiel de la créature, et qui, par suite, se veulent priants — suppliants ou remerciants — partout et toujours, dans la mesure où ils se veulent heureux de Dieu.

D. LA MONTÉE DE LA PRIÈRE DE JÉSUS

Laissons maintenant de côté toutes autres considérations et attachons-nous à la formule : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi, pécheur.

Nous savons dans quel climat elle est née et s'est développée : le milieu monacal adonné au penthos, puisque c'est une prière catanyctique. Le milieu des ascètes encore, en quête de l'oraison continuelle, puisque c'est un moyen d'entretenir le souvenir perpétuel de Dieu. Parmi les athlètes du combat spirituel, puisque c'est une arme contre les démons. L'essentiel c'est la répétition incessante d'un appel au Seigneur de la part de qui se sent pécheur.

La formule classique se trouve au confluent de ces trois tendances ou pratiques. Peut-on déterminer à quelle date s'est faite la jonction ?

Le hiéromoine Vassili Krivochéine, à la fin d'un article sur la *Date du texte traditionnel de la Prière de Jésus* (1), écrit : « Nous avons donc droit de conclure que le texte traditionnel de la Prière était déjà employé vers le milieu du cinquième siècle. Ceci n'est au fond qu'une supposition, car Diadoque ne le mentionne pas en entier. Mais à partir du VIe au VIIIe siècle, son existence semble établie au-delà de toute contestation ».

Ces termes ondoyants laissent place à des questions ultérieures. On a toujours le droit non seulement de conclure, mais de commencer par une supposition ; l'hypothèse entre comme pièce essentielle dans la dialectique de la recherche. Du sixième au huitième siècle, cela fait encore une marge de trois cents ans, de 501 à 800. Y aurait-il moyen de préciser davantage ?

Pour cela, la première chose à faire, c'est de circonscrire le problème. *La* formule enseignée par la Philocalie et par le récit du pèlerin russe, c'est : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié

(1) *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n. 7-8. Paris 1951, p. 55-59.

de moi », avec ou sans l'addition de « pécheur ». Ce mot peut manquer parce que l'idée en est suffisamment contenue dans *eleison*. En revanche, la coloration de la prière change, si on remplace cette demande de miséricorde, propre au pécheur, par un appel indéterminé au secours ou à la protection. Nos pages précédentes ont montré la différence d'origine de ces deux invocations : la prière de Jésus est née dans des cœurs adonnés à la componction, au deuil sur l'âme perdue, aux larmes sur le péché.

Il ne faut donc pas abandonner cette notion précise. Nous évoluerons dans le vague, si nous y voyons « un terme technique de la spiritualité byzantine qui désigne l'invocation du nom de Jésus, soit employé seul, soit inséré dans une formule plus ou moins développée » (*Un moine de l'Eglise d'Orient* ... 1951, p. 7) ; ou « une forme particulière de prière mentale qui consiste à répéter sans cesse intérieurement de courtes invocations centrées sur le Nom de Jésus » (V. Krivocheine, *l. c.* p. 66).

Très certainement il y a eu des prières courtes variées bien avant la fixation de la prière de Jésus. Toute sélection s'opère en faveur d'un individu ou d'une espèce parmi plusieurs autres. Mais on ne détermine pas l'antiquité du vainqueur par celle des vaincus. Le souci de la vérité doit se méfier du jeu d'annexions idéologiques en usage parmi les conquérants ou les simples survivants : un roi d'Egypte au XXe siècle revendiquant la gloire des pharaons ; ou une famille de métayers reprenant les titres de leurs seigneurs morts sans héritiers. C'est un fait que le « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur » a prévalu sur le « Deus in adjutorium meum intende », plus ancien que lui, ou du moins attesté plus anciennement. C'est un autre fait que l'abbé Isaac, chez Cassien, attribue à sa *formula spiritualis theoriae* tous les merveilleux effets que le pèlerin russe attribue à sa prière de Jésus. Mais d'en conclure que les formules sont les mêmes, équivaudrait à faire de la « suite des empires » l'empire éternel du dernier occupant. Ni le nom de Jésus, ni aucun autre nom du Seigneur, ni tous ensemble ne constituent la prière de Jésus ; ni la demande de miséricorde toute seule, adressée à Dieu le Père, ou, sans spécifier, au Seigneur. Pour en avoir l'essentiel, il faut *un nom* du Sauveur qui contienne un acte de foi en sa qualité de Messie, de Fils de Dieu, de Dieu ; *et* une demande de pitié.

Cela ne se trouve pas chez Diadoque : son but étant la réunification de l'âme par le perpétuel *souvenir* du Seigneur Jésus. Ni chez les grands représentants de cette école du *souvenir* aux quatrième et cinquième siècles.

La première coalescence des deux éléments en une prière toute faite et recommandée comme telle, se rencontre, jusqu'à nouvel ordre, dans la *Vie de saint Dosithée* (²). Ce document mérite un examen attentif.

La caractéristique de ce jeune saint, et, nous pouvons bien dire, ce que son biographe a eu pour but de proposer à l'imitation des ascètes, c'est la lutte qu'il a menée contre sa volonté propre : toutes les menues histoires qu'on nous raconte décrivent un aspect de cette obéissance, de ce détachement et de cette humilité. Car la volonté propre s'oppose à tout cela. Dosithée apprend docilement à réduire sa ration de pain de six livres à huit onces, soit de deux kilos à deux cents grammes ; et c'est une obéissance jusqu'à la mort, puisque la phtisie conduit le novice à la tombe au bout de cinq ans ; il apprend à ne pas se fâcher contre les malades qu'il soigne : la colère est une explosion de volonté propre ; il pratique surtout éminemment l'ouverture d'âme, l'exagoreusis, envers son père spirituel : exercice souverain de renoncement à la volonté propre ; il apprend à éviter cette autre manifestation du même vice, la complaisance en soi-même, en son savoir-faire ou à l'égard des menus objets à son usage : après quoi le biographe résume : « Ainsi finit-il dans l'obéissance, n'ayant jamais en aucune chose ni fait une seule fois sa propre volonté, ni agi par attache personnelle » (p. 114, 17-19). Puis ce fut la maladie : on nous raconte comment Dosithée pousse jusqu'au scrupule le souci de ne pas vouloir la satisfaction de ses désirs : « Voilà donc : même dans une si affreuse maladie il luttait contre la volonté propre » (p. 116, 14 sv.).

Et c'est là que s'insère le rapport sur *la prière* : Le voici d'abord selon la traduction de P. M. Brun, qui a eu pour maxime de se « départir de la littéralité volontairement servile à laquelle nous ont habitués nombre de travaux scientifiques modernes. L'art et la facilité de lecture y ont gagné » (*l. c.* p. 100.20).

(²) Pierre-Marie Brun, *La Vie de saint Dosithée, Orientalia Christiana* XXVI, 1932, p. 102-123.

« Il vivait dans la pensée constante de Dieu. On l'avait initié, en effet, à dire toujours : Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, ayez pitié de moi ; Fils de Dieu, sauvez-moi. Il faisait donc toujours cette prière. Quand il fut tombé malade, (Dorothée) lui dit : Dosithée, attention à la prière ; vois a ne pas la laisser t'échapper. Et lui de répondre : Bien, Seigneur, prie pour moi. De nouveau, quand il fut un peu accablé (par le mal), (Dorothée) lui dit : Qu'y a-t-il, Dosithée ? Comment (va) la prière ? Tient-elle toujours ? Et il lui dit : Oui, Seigneur, grâce à tes prières ».

Si maintenant à cette version littéraire nous juxtaposons une traduction littérale, cette comparaison mettra en lumière quelques détails intéressants, surtout elle nous révèlera l'idée secrète du rédacteur :

Il y a d'abord, pour rattacher ce paragraphe au précédent, un γάρ : « Même dans cette terrible maladie il luttait contre sa volonté propre : *car*, il avait aussi souvenir de Dieu ». Dans cette particule de sens causal ou explicatif se cache toute la doctrine de la μνήμη θεοῦ, telle que nous l'avons lue chez Diadoque : « Qui veut purifier son cœur, qu'il l'embrase constamment par le souvenir du Seigneur Jésus, en faisant de cela seul son étude (μελέτη) et sa pratique constante » (Diadoque, chap. 97) (³). Le renoncement à la volonté propre, c'est la marque la plus sûre de la perfection ; et ceux-là approchent de la perfection qui ont incessamment au cœur le souvenir du Seigneur Jésus (Diadoque, chap. 88, *l. c.* p. 148, 24-26).

« Car il lui avait transmis de dire toujours ». Il, c'est le père spirituel de Dosithée, Dorothée, disciple accompli des saints Barsanuphe et Jean le Prophète. Dans ce contexte historique, le verbe παραδούς garde évidemment son sens précis de passer à un autre ce qu'on a soi-même reçu : nous savons que les lettres de Barsanuphe et de Jean conseillent des prières courtes, y compris les deux que Dorothée *transmit* à son novice. De toutes les formules qu'il avait entendues de ses maîtres, il était naturel qu'il en choisît l'une ou l'autre plus précise pour l'usage d'un jeune homme aussi inexpérimenté que Dosithée. Il lui laisse pourtant encore plus de liberté qu'il n'y en aura plus tard, quand la *prière de Jésus* sera définitivement constituée en la forme *eleison* sans plus. Certains copistes des dixième et onzième siècles semblent déjà avoir été un peu étonnés

(³) des PLACES, p. 159.

de cette double demande : est-ce encore une prière *mono*logistos ? Sans supprimer la seconde, ils ont marqué leur préférence pour la première en ajoutant un adverbe : dire toujours « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ; et μεταξὺ Fils de Dieu, secours-moi » (⁴). Cela signifie, me semble-t-il, que la prière habituelle c'est *eleison* ; mais *par intervalles*, quelquefois, on peut l'entrecouper par un *voïtison*. On nous achemine au monopole.

Passons sur d'autres détails que remarqueront les habitués de la littérature ascétique byzantine. Dosithée montre jusque dans les minuties une admirable conformité à l'enseignement traditionnel : en recevant un ordre ou un conseil, il se recommande aux prières de son père; quand l'ordre est accompli, il en attribue tout le mérite aux prières du père. Il semble que, sans la maladie du jeune moine, on ne nous aurait pas parlé de la fameuse prière : elle est un moyen ; le but immédiat, c'est le souvenir de Dieu, le but ultérieur, l'abnégation de toute volonté propre, la fin suprême dont la *Vie* ne parle pas parce que cela va de soi, la charité spirituelle (Cfr. Diadoque, chap. 89, 90, 100), ou la parfaite conformité à la volonté de Dieu. Notons encore la dernière phrase : il arrive un moment où Dosithée ne peut plus dire sa prière. Alors, mais alors seulement, Dorothée lui dit de la laisser et de se souvenir seulement de Dieu en pensant qu'il est présent devant lui. Pourquoi ne lui dit-il pas de se contenter *du nom de Jésus* ?

Après saint Dorothée, dans la première moitié du sixième siècle, divers documents se présentent, mais de date incertaine. Du plus notable nous connaissons seulement le nom, et qu'il est antérieur au douzième siècle (⁵). Il s'agit d'un abbé Philémon, inconnu par ailleurs, au sujet duquel la Philocalie (⁶) contient un « logos tout à fait utile ». Deux points nous intéressent dans ce récit ou dans cette composition : sa date, et ce que nous y lisons sur la *prière de Jésus*. Mais auparavant la notice de saint Nicodème l'Hagiorite mérite un instant d'attention parce qu'elle nous apprend ce qu'en pensait ce grand zélateur de la piété hésychastique.

(⁴) Cfr. M. BRUN, *l. c.* p. 116, apparat critique à la ligne 17.
(⁵) Cfr. J. GOUILLARD, *Un auteur spirituel du douzième siècle, Pierre Damascène, Echos d'Orient* 38, 1935, p. 257-278.
(⁶) Ed. de Venise 1782, p. 485-495.

« Notre très saint Père Philémon, entre les Pères théophores le plus neptique et le plus catanyctique, son histoire ne nous apprend pas en quel temps se place son acmè ». Pour que Nicodème parle ainsi, il faut vraiment que la question chronologique soit désespérée. La suite développe les affirmations de cette phrase dans le plus pur et le plus riche style hésychaste. On pourrait à toutes les lignes mettre quelque référence à la littérature des grands maîtres, à commencer par le *De Oratione* de saint Nil, que le lecteur est supposé reconnaître au passage comme un texte de la sainte Ecriture (« sourd et muet » = Nil, chap. 11, « *selon qu'il est écrit* »).

La pièce elle-même débute à la manière des apophthegmes : « On disait au sujet de l'abbé Philémon » ... Ce début nous engage à chercher dans les Vies des Pères. Rosweyde, dans ses index, ne signale aucun Philémon. Ni Bousset (7).

S'il y a eu un *abbas* de ce nom, aucun *dit* de lui n'a pénétré dans les vieilles collections. Il y en a bien eu un dans le synaxaire copte, au dix-huit Kihak (8) : « Aujourd'hui la mémoire d'Héraclos martyr et de Philémon prêtre et ermite. Que leurs prières (soient) avec nous. Amen ». — C'est tout, et c'est aussi peu que possible. Néanmoins il y a toute chance que ce soit bien notre Philémon : parce qu'il est de fait reclus (*Philocalie*², I, p. 347 a), et prêtre (*Ibid.*, p. 354 b), encore qu'il s'abstînt presque complètement, par révérence, de célébrer les saints mystères, et même de recevoir la sainte communion les jours où il avait rencontré quelqu'un.

Deux questions se posent : 1) quand vécut cet ermite ? 2) de quand date la pièce littéraire qui le concerne ?

Qu'il ait vécu après saint Arsène qu'il se propose comme modèle, cela ne nous avance guère. Nous aurions surtout intérêt à fixer le terminus ad quem. Or, nous rencontrons dans ces pages un *frère* qui « descend » par voie d'eau à Alexandrie, se rend de là à la « Reine des villes », pour une affaire ecclésiastique et revient en Egypte après un temps considérable. Cela, comme le remarque à juste titre le P. Krivochéine, doit s'être passé avant la conquête arabe, donc au plus tard au début du septième siècle. Nous pourrions préciser davantage, si nous savions à cause de quelle hérésie Philémon se retira d'Alexandrie et ses environs et s'en alla dans

(7) *Apophthegmata*, Index.

(8) Cfr. F. WUSTENFELD, *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen*, Gotha 1879, p. 186 ; J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum*, Pars prior, p. 248, p. 164 du texte arabe.

la laure adjacente à la ville de Nicanor (9). Mais il y eut tant d'hérésies ou de retours d'hérésies, en cette basse Egypte des cinquième et sixième siècles !

Ce séjour à la laure de Nicanor ne fait d'ailleurs que fournir l'occasion d'une homélie farcie de citations (p. 347 b - 348 b). Puis Philémon passe à la laure de saint Jean Colobos (10), et là on nous décrit en détail sa liturgie : des spécialistes nous assurent qu'elle n'a rien d'étrange autour de l'an 600. Nous aurons à y relever une particularité. — Les auteurs cités nommément sont du quatrième siècle : le grand Basile (348 a, 354 a) ou du cinquième : Diadoque (349 b) ; mais il y a beaucoup d'autres emprunts : « l'intelligence ardente et très théologique », c'est-à-dire saint Grégoire de Nazianze, nous répète la formule origénienne : la praxis est la montée à la theoria (p. 353 b) ; il y a surtout Evagre, qui n'est jamais désigné ni par son nom ni par une périphrase, mais cité textuellement ; par exemple (p. 354 a) : « Les vertus et les vices rendent aveugle l'intellect : les uns pour qu'ils ne voient pas les vertus, les autres pour qu'ils ne voient pas les vices » (Cfr. Evagre, *Practicos* II, 62) (11). Avec le Practicos, les Centuries : « Le noûs est parfait quand il a acquis la science essentielle, et a été uni à Dieu » (Cfr. *Cent.* III, 48 et *Lettre* 58) (12). Même la lettre évagrienne faussement attribuée à saint Basile apparaît au même endroit : « Comme l'œil va aux sensibles, et s'étonne à leur vue, ainsi le *noûs* pur va aux intelligibles ... » (p. 348 a) (13). Rien de tout cela n'est absolument textuel, mais l'aisance avec laquelle le rédacteur amène et mélange ces souvenirs évagriens montre combien il en était imbu. Que dire d'un μόνος πρὸς μόνῳ (sic) (p. 348 b) ? Nous ne pouvons tout examiner. Ajoutons seulement encore un « philosophème » du divin Père Moïse : L'hésychia enfante l'ascèse, l'ascèse enfante les larmes, les larmes la crainte, la crainte l'humilité, l'humilité le (don de) prévoir, le prévoir la charité ; la charité fait l'âme sans maladie et sans passion, et alors l'homme connaît qu'il n'est pas loin de Dieu » (p. 347 b). Ce Moïse, c'est Ammonas, un contemporain et une connaissance d'Eva-

(9) P. 347b ; ce texte a changé de la première à la seconde édition de la Philocalie : τῇ Νικάνορος διακειμμένῃ est devenu παρακειμένῃ, évidemment pour le rendre plus intelligible.

(10) Toujours des laures ! le mot monastère n'existe pas.

(11) PG 40, 1249 A.

(12) FRANKENBERG, p. 607 sv.

(13) Cfr. PG 32, 265 D sv.

gre (14). Ces deux hommes, très différents l'un de l'autre, se rencontrent dans un même éloge de la solitude (15). La solitude avec Dieu est le seul moyen de vaincre l'ennemi : pour le prouver, on nous donne à lire la description de Léviathan (*Job* 41). Puisque, donc, il faut un perpétuel secours de Dieu, il faut aussi que nous priions toujours, ce qui n'est possible que dans la solitude complète. Une seule parole oiseuse nous sépare du souvenir de Dieu (p. 348 a). Saint Basile lui-même fait l'éloge de l'hésychia (Cfr. S. Basile, *Epist.*, Classis I, epist. 2) (16). A entendre avec tant d'insistance inculquer la nécessité de la prière, on pourrait avoir l'impression que l'auteur est messalien. Ses idées sur le travail manuel (p. 351 a) et sur la possibilité de déchoir même après le charisme de l'Esprit (p. 352 b) s'y opposent cependant. De plus, l'apatheia ne semble pas consister pour lui dans la suppression pure et simple des passions, mais en ce qu'elles deviennent ἄπρακτα, inefficientes (p. 353 a). Et pour les maintenir dans cette inertie, autrement dit pour assurer la pureté du *noûs*, il faut grand effort (κόπος) extérieur et intérieur (πόνος καρδίας), renoncement à la volonté propre, penthos, pauvreté rigoureuse, bref tous les travaux et toutes les vertus de l'ascèse classique (p. 359 a). A ce prix seulement on « garde l'*image* et on enrichit la ressemblance » (p. 353 b) : phrase bien courte, mais où la précision des deux termes garder (φυλάττει) et enrichir (πλουτεῖ) décèle un homme au fait des bonnes doctrines.

Tout considéré, rien ne s'oppose à ce que le logos sur l'abbé Philémon soit du sixième siècle et même du début du sixième siècle. Philémon peut avoir vécu peu après saint Euthyme, qui s'était proposé, dès les environs de l'an 430, d'imiter le grand modèle des hésychastes, l'ancien précepteur impérial, Arsène. Seulement, il n'en connaissait les prouesses que par les pèlerins égyptiens qu'il interrogeait (17). Philémon, lui, a dû lire les Apophthegmes (Cfr. p. 347).

Cette datation n'a pourtant pas le caractère d'une certitude pour tous les détails du *logos*. Tant d'autres écrits anciens ont été glosés, paraphrasés, interpolés : depuis les lettres de saint Ignace en passant par l'histoire lausiaque jusqu'aux biographies modernisées par quelque Métaphraste ! Il se peut qu'un critique plus érudit

(14) Cfr. NAU, *Ammonas*, PO XI, p. 481.
(15) Cfr. *L'Hésychasme*, OCP XXI, 1956, p. 33.
(16) PG 32, 225 B.
(17) CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Euthymii*, 21, SCHWARTZ, p. 34, 15 sv.

découvre dans notre texte des citations d'auteurs postérieurs à Diadoque, Jean Climaque par exemple. Pourquoi Philémon, qui ne parle jamais qu'à un seul interrogateur, s'oublie-t-il à dire : ἀδελφοί au pluriel, comme s'il avait une communauté devant soi ? (p. 350 b - 354 a).

Pour nous, laissant cette discussion déjà trop longue, examinons ce que Philémon nous apprend de la *prière de Jésus*.

1. Il ne l'appelle pas de ce nom.

2. La formule n'est pas absolument fixe dans la première partie : Seigneur Jésus-Christ, une fois ; une autre fois, Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu (p. 349 supra et infra) ; ce qui ne varie jamais, c'est le *eleison me, ayez pitié de moi.*

3. La méditation intérieure des psaumes est une autre *occupation cachée,* de même valeur que la prière courte : il faut s'adonner tantôt à l'une, tantôt à l'autre (p. 345 b).

4. Mais en tout état de cause, il faut prier toujours dans son cœur : « Que tu manges ou que tu boives, que tu sois en compagnie ou hors de ta cellule ou en voyage, n'omets jamais de prier avec une raison sobre et un intellect sans déviation cette prière, et de psalmodier et de ruminer des prières et des psaumes. Même dans ton besoin indispensable, que ton âme ne laisse pas de ruminer en secret et de prier ». C'est ainsi que l'on accomplira le mot de l'apôtre : « priez sans interruption ».

5. L'unique autorité invoquée pour la prière de Jésus, c'est le bienheureux Diadoque : on affirme en même temps qu'il ne l'a prescrite qu' aux commençants.

6. Philémon, lui, est arrivé, de son propre aveu, à *l'état d'intelligence* ; c'est-à-dire, dans le vocabulaire d'Evagre, à la perfection, qui s'appelle encore contemplation spirituelle, science essentielle, perfection du *noûs*, et à la joie qui s'ensuit. Il convient d'autant plus de noter quelle est sa *liturgie* à lui.

« La liturgie du saint vieillard était telle que voici : la nuit il psalmodiait le psautier tout entier, et les cantiques, sans se laisser troubler, et il disait une péricope de l'évangile ; ensuite il restait assis seul en disant : Kyrie eleison, avec une telle insistance, et si longtemps, qu'il ne pouvait plus proférer un son. Ensuite il prenait du sommeil, et puis à l'aurore il se remettait à psalmodier : l'heure de prime ; puis il s'asseyait sur son siège, le regard vers l'orient et

disant des psaumes alternativement (avec un autre ?) ; puis de nouveau récitait par cœur des passages de l'apôtre et de l'évangile : et ainsi il durait toute la journée, psalmodiant et priant sans interruption, et se nourrissant de la contemplation des choses célestes ... » (p. 349 b). Il disait évidemment aussi les autres heures canoniales, qu'il recommande au frère de ne pas négliger : tierce, sexte, none, vêpres (p. 351 a).

En bref : la prière appelée plus tard prière de Jésus, est pour les commençants un moyen de garder le souvenir de Dieu, de combattre tentations et distractions, de purifier l'intelligence en chassant d'elle toutes les pensées étrangères à Dieu, de s'acheminer vers l'oraison ininterrompue. Pour cela, la solitude la plus stricte est indispensable. L'abbé Philémon appartient à l'école d'Ammonas, d'Arsène et d'Evagre dont il parle de préférence la langue.

Faut-il ajouter qu'il est prêtre, et que par respect, pendant les « nombreuses années de ses combats ascétiques il ne consentit presque jamais à s'approcher du saint autel » (p. 354 b). L'abbé Matoès et son frère en avaient fait autant avant lui, pour une très bonne raison : « J'ai confiance en Dieu ; Il ne me fera pas grand grief de mon ordination, puisque je ne dis pas la messe. Il faut être irréprochable pour se laisser ordonner » (*Alph.* Matoès, n. 9).

Telle se présente à nous la tournure d'esprit de ces hésychastes anciens : avec ou sans la « prière de Jésus » ils estimaient nécessaire l'ascèse traditionnelle la plus rigoureuse.

Il a fallu nous attarder un peu auprès de l'abbé Philémon, parce que nous le connaissions très peu et qu'il avait quelque chose à nous apprendre. Comme Cassien ou son abbé Isaac, il a sa « formule de la contemplation spirituelle ». Comme Cassien encore il vante l'efficacité de sa recette, mais incomparablement moins : il y voit surtout un remède contre l'inconstance d'esprit, un moyen de garder la « mémoire de Dieu », une méthode pour fixer l'attention. Ce qui importe ce n'est pas comme chez Cassien l'omnivalence de la demande en face de toutes les nécessités de la vie, c'est l'élimination de toutes autres pensées pour le maintien d'une seule. La *méditation secrète* a pour but la « purification de l'intellect » (p. 349 a). On est étonné de ne pas rencontrer, parmi tant d'autres expressions évagriennes, celle de ἀπόθεσις νοημάτων, exclusion de pensées ; mais ἐκκαθᾶραι τὸν νοῦν ne signifie pas autre chose. Il faut arriver à

n'avoir plus même en dormant aucune idée (logismos) étrangère (p. 350 a). Terrible combat ! Au point que parfois il semble que la « prière de Jésus » ne suffit plus : « Si tu luttes contre la passion, ne te laisse pas abattre ; ne perds pas courage si la guerre persiste. Lève-toi, jette-toi à terre devant Dieu, et de tout ton cœur dis avec le prophète : Fais justice, Seigneur, de ceux qui me traitent injustement (*Ps.* 34, 1), car moi je ne puis rien contre eux ».

Ces ennemis épouvantables, ce sont les *logismes*, si subtilement analysés par Evagre. « Il faut prier sans interruption, de peur qu'une autre pensée survenant ne nous sépare de Dieu et de notre intellect en y mettant quelque chose d'étranger (la lettre de ces derniers mots ne paraît pas certaine ; mais le sens est clair). Le cœur pur devenu tout entier capable de l'Esprit Saint, voit comme en un miroir en toute pureté Dieu tout entier » (p. 353 a).

En somme, la méditation secrète garde chez Philémone la place qu'elle avait chez les Pères du désert. Elle ne *remplace* rien : ni les travaux ni les prières. Elle occupe les heures creuses, elle concentre l'attention, elle s'oppose aux distractions. Elle n'a pas tout envahi. Elle fait partie de la praxis, elle n'est pas la praxis tout entière. C'est dans le sens traditionnel que Philémon cite la maxime de saint Grégoire le Théologien : la montée vers la theoria, c'est la praxis (p. 353 b) (18). La nouveauté, ou si l'on veut le progrès, chez lui, c'est l'unicité de la formule « Seigneur Jésus-Christ (Fils de Dieu), aie pitié de moi ».

Nous avons vu bien d'autres prières courtes remplir le rôle assigné par Philémon à sa formule. Si nous voulons poursuivre la marche conquérante de celle-ci, c'est chez les hésychastes qu'il faut chercher. Après le sixième siècle, c'est au Sinaï que nous en trouvons plusieurs qui écrivent d'une façon plus personnelle. Déjà alors on a commencé à composer des bibliothèques portatives, condensant dans un seul codex la doctrine spirituelle tout entière, en disposant par ordre systématique des extraits des Pères. Nous appelons ces compilations à tort *florilèges*. Par là nous donnons à entendre que ce sont des « recueils de morceaux choisis » selon le goût d'un lecteur-copiste. En fait, Antiochus, en son *Pandecte*, Paul de l'Evergétis en sa *Synagogè*, Nicon de la Montagne Noire en son *Syntagma*

(18) Cfr. Greg. Naz., *Contra Julianum*, Paris 1609, p. 102.

entendent fournir aux moines fugitifs devant les Perses ou devant les Turcs, ou simplement pauvres, des traités complets de spiritualité. Nicon a expressément appelé son *Syntagma* περίληψις — synthèse — des divins commandements avec leur explication, et des doctrines des divins Pères ([19]). Les longs titres des soixante-trois chapitres ([20]) montrent en effet que rien n'a été omis. Plus systématiques encore les quatre livres de cinquante chapitres chacun édités par Paul Evergétinos au onzième siècle.

Antiochus au septième, a résumé en cent trente discours (λόγος) : « toute la divine Ecriture, Ancienne et Nouvelle, de sorte que ce ne fût pas une charge trop lourde à porter, et que cependant rien n'y manquât des enseignements utiles au salut de l'âme » ([21]). Le chapitre sur l'oraison débute par cette affirmation : « S'adonner à la prière continuelle nous est nécessaire et profitable ». On cite le *De Oratione* d'Evagre, et Diadoque, sans les nommer. De Diadoque, c'est le chapitre 97 : « Qui donc veut purifier son cœur, qu'il l'embrase constamment du souvenir du Seigneur, en faisant de cela seul sa méditation et sa pratique incessante. Car il ne faut pas tantôt prier, tantôt non, quand on veut se défaire de sa pourriture ; il faut toujours s'adonner à l'oraison dans la garde de l'intelligence, même si nous séjournons hors des enceintes destinées à la prière. Tout comme celui qui veut purifier de l'or, pour peu qu'il laisse chômer le feu du creuset, rend la dureté au métal qu'il purifiait, de même celui qui tantôt se souvient de Dieu, tantôt non, perd par sa nonchalance cela même qu'il paraissait acquérir par la prière » (ANTIOCHUS, *l. c.* col. 1757 A-B). Aucune formule n'est prescrite ; vers la fin du chapitre, on rappelle que le Seigneur à la demande des apôtres : Enseignez-nous à prier, a répondu : « Lorsque vous prierez, dites : Notre Père qui êtes aux cieux, etc. ... ». Antiochus a manqué une belle occasion de recommander la « prière de Jésus » ; il s'en aperçoit si peu, que dans le texte de Diadoque il omet un seul mot, le nom de *Jésus*. Le chapitre suivant traite de la componction ; les précédents, de l'hésychia, de la veille, de la psalmodie ([22]). Le problème des distractions n'est pas oublié, mais contrairement à Philémon, Antiochus ne conseille pas une prière courte déterminée. « Au temps du souvenir de Dieu, il est bon de multiplier la demande, pour que, lorsque nous oublions, Dieu nous fasse ressouvenir » (col. 1752 C). C'est le psaume qui doit être perpétuel, non pas un psaume en particulier. Tout psaume est une invocation de Dieu. Ἔστω οὖν ὁ ψαλμὸς συνεχής. Θεὸς γὰρ ὀνομαζόμενος φυγαδεύει δαίμονας (col. 1753 A).

([19]) Cfr. Prologue, PG 127, 513 A, 516 B.
([20]) PG 106, 1359 D, 1382 D.
([21]) *Lettre-préface*, PG 89, 1421 B.
([22]) PG 89, 1745-1756 A.

La *prière de Jésus* est absente dans la *Synagogè* d'Evergétinos.

Nicon de la Montagne Noire a cinq chapitres sur la prière. A défaut du texte inédit, les suscriptions ne permettent pas, malgré leur longueur inaccoutumée, de trancher la question. Tout porte cependant à penser que la fameuse prière n'y tient pas une place considérable, si même elle est mentionnée. Dans les titres qui ont une moyenne de treize lignes chacun (entre cinq et vingt-cinq), elle ne paraît aucunement. Nicon a d'ailleurs surtout des préoccupations de canoniste : il redoute la confusion ou le mélange des deux liturgies, monacale et ecclésiastique ; il insiste beaucoup sur le danger d'une confiance excessive en la prière seule, surtout la prière des autres, fussent-ils des saints. Voici le sommaire du chapitre le plus prometteur : « Sur l'oraison, et comment il faut prier. Que, moyennant la *nepsis*, il est possible en tout lieu et en tout travail, de prier toujours sans interruption ; et que celui qui fait le mal et appelle Dieu père en priant, c'est le fabriquant infernal de tous les maux qui le prend pour fils et qui devient son père » ([23]).

Jusqu'au milieu du onzième siècle, la *prière de Jésus* n'a pas connu une diffusion comparable à celle que nous lui verrons au quatorzième. Allons au Sinaï. On parle volontiers depuis une trentaine d'années de spiritualité sinaïtique, encore qu'on se garde aussi volontiers de dire qui l'a fait le premier. Le « Moine de l'Eglise orientale » veut bien reconnaître qu'un autre « a très justement relevé le côté affectif de la spiritualité sinaïte et son rôle relativement à la prière de Jésus » (*l. c.* p. 25, note 1). Mais avant de caractériser une chose, il faut en découvrir l'existence. Ce qu'un autre a caractérisé en 1927, L. Gillet le découvre en 1951. Dieu soit loué.

Spiritualité sinaïte ? Celui qui a forgé cette expression ignorait encore les quatre cinquièmes de la géographie ascétique et monacale. Il s'est d'ailleurs corrigé lui-même depuis longtemps ([24]). Les

([23]) PG 106, 1369 A.
([24]) Cfr. *Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, *RAM* 15, 1934, p. 169 sv.

Sinaïtes n'ont été que des transmetteurs. Leur spiritualité vient d'Egypte et de Palestine, d'abord par une tradition vivante, et puis par les auteurs de leur riche bibliothèque, avant tout par les *Vitae Patrum*, Evagre, Pallade, Isaïe et autres inspirateurs des Jean Climaque, Hésychius, Philothée. La spiritualité sinaïte est une sous-espèce de la spiritualité des hésychastes. Comme telle, elle a une importance limitée, comme une branche cadette d'une vieille famille illustre. Ni Diadoque ni Philémon ne sont sinaïtes, ni les Scétiotes ni saint Arsène.

Le plus grand des moines du Sinaï, saint Jean Climaque, a écrit vers le milieu du septième siècle. De lui, les hésychastes des siècles suivants citeront surtout certaines petites phrases prises dans un ouvrage qui, dans telle édition, avec traduction il est vrai, comporte deux volumes de quatre cents pages ([25]). « Par le nom de Jésus, fouette tes ennemis, car il n'est au ciel ni sur terre d'arme plus puissante » (Gradus XXI, *l. c.* p. 37). Le chapitre où se lit cette sentence célèbre parmi les hésychastes, est intitulé : Περὶ τῆς ἀνάνδρου δειλίας, ce que traduit fort justement P. Trevisan : *Puerile paura* : « la peur est un sentiment de gosse dans une vieille âme vaniteuse ». Il s'agit bien de la frousse que l'on éprouve en des lieux solitaires ou hantés ou mal famés. Il faut vaincre cela. « Dans les endroits où tu as l'habitude de t'épouvanter, n'hésite pas à y aller à l'heure indue (c'est-à-dire au milieu de la nuit) ; si tu cales tant soit peu, tu feras vieillir avec toi cette passion puérile et ridicule. En y allant, arme-toi de prière ; en y arrivant, étends les mains et par le nom de Jésus fouette les ennemis, car il n'est au ciel et sur terre d'arme plus puissante. Débarrassé de cette maladie, chante un hymne à ton Libérateur. Si tu le remercies, Il te protègera à tout jamais » (*l. c.* p. 37).

Libre à qui veut de prendre occasion de ces lignes pour s'encourager à l'invocation perpétuelle du nom de Jésus ; l'historien, lui, n'a pas le droit de mettre dans ce texte ce qui n'y est pas ; or, la *méditation secrète* n'y est pas ; ni le souci de la perpétuelle mémoire de Dieu ; ni le penthos ; ni, pour tout dire, la *prière de Jésus*.

Une autre phrase de Climaque a eu la faveur des hésychastes, et, disons-le tout de suite, à bon droit. « Le texte capital de l'*Echelle*

([25]) *Corona Patrum Salesiana, Serie Greca*, Vol. VIII et IX, Turin 1941.

sur l'invocation du Nom est celui-ci : „ Que la mémoire de Jésus soit unie à ta respiration, et alors tu connaîtras l'utilité de l'ἡσυχία » ([26]). Précisément parce qu'il est capital, ce texte mérite d'être lu attentivement dans le contexte non seulement littéraire, mais historique.

D'abord, cette phrase n'est pas de Jean Climaque. Jean Climaque lui-même le dit à Jean de Raïthou : « Un saint vieillard, qui n'est pas un inconnu pour votre Révérence, je veux dire Georges l'Arsilaïte ; celui-là enseignant à une pauvre âme les éléments de l'hésychia, disait : J'ai observé que le matin se présentent les démons de la vaine gloire et de la concupiscence ; à midi, ceux de l'acédie ([27]), de la tristesse et de la colère ; le soir, ceux qui aiment l'ordure, les tyrans du ventre. Mieux vaut un pauvre adonné à l'obéissance (= un cénobite) qu'un hésychaste sujet aux distractions. Celui qui se livre à l'hésychia (en apparence) intelligemment, et qui n'en perçoit pas tous les jours l'utilité, c'est, ou bien qu'il n'a pas pratiqué l'hésychia avec intelligence, ou bien qu'il est victime de l'infatuation. L'hésychia, c'est perpétuelle adoration en présence de Dieu : que le souvenir de Jésus s'unisse à ton haleine, et alors tu connaîtras l'utilité de l'hésychia. Déchet pour l'obéissant, la volonté propre ; déchet pour l'hésychaste, l'interruption de la prière. Si tu prends plaisir aux visites en cellule, sache que tu te livres seulement à l'acédie, et non pas à Dieu. Modèle de prière pour toi : la veuve traitée injustement par son adversaire (Cfr. *Luc* 18, 1-5) ; prototype d'hésychia, le grand, l'égal aux anges, Arsène. Rappelle-toi en ton isolement la conduite de cet hésychaste pareil aux anges. Considère que souvent il envoyait promener des visiteurs, pour ne pas perdre ce qui est plus grand ... ». Ces lignes suffiront pour le contexte littéraire. L'expression « que le nom de Jésus soit uni à ton haleine » a une histoire, antérieure et postérieure à Climaque et à Georges l'Arsilaïte. Nous y viendrons. Pour l'instant, le sens en paraît clair, plus clair en tout cas que si l'on isole ces quelques mots. Le péché de l'hésychaste comme tel, c'est l'interruption de la prière, du souvenir de Dieu, du sentiment de la présence, de l'adoration de Dieu. Le « nom de Jésus » dans ce climat n'a pas d'autre sens que chez Diadoque, et dans la littérature spirituelle en général. On l'enten-

([26]) *Un moine ...*, p. 28 ; en note : PG 88, 1112 C.

([27]) Cette remarque remonte à Evagre.

drait à contre-sens, si on lui faisait signifier la répétition des deux ou des trois syllabes (car en grec et en russe elles sont trois) du phonème *Jésus*. Ici encore, P. Trevisan traduit avec bonheur : « Ogni respiro ti ricordi Gesù » (*l. c.* II, p. 256) qu'à chacune de tes respirations se renouvelle le souvenir de Jésus, c'est-à-dire ce qui s'appelle en langue ascétique commune « le souvenir de Dieu ».

Pour nous persuader que c'est là l'interprétation exacte, rien ne vaudrait mieux que la lecture intégrale et attentive du livre tout entier, avec une intelligence rompue à la tournure d'esprit et aux habitudes de langage des hésychastes. Faute de pouvoir réaliser cela en quelques pages, lisons encore un alinéa vers la fin du Degré XXVII. Il nous dira quelques-unes des formes variées que peut prendre la *Kryptè ergasia*. « De ceux qui sont assis dans le cours de l'hésychia [28], les uns maintiennent toujours au-dedans d'eux-mêmes ceci : Je voyais le Seigneur devant moi en tout temps » (*Ps.* 15, 8). *Car tous les pains de l'élaboration du froment céleste ne sont pas d'une seule espèce* [29]. D'autres : Par votre patience vous posséderez vos âmes (*Luc*, 21, 19). D'autres encore : Veillez et priez (*Mt.* 26, 41). D'autres : Prépare tes œuvres pour le départ (*Prov.* 24, 27 ; le sens de l'hébreu est tout autre, et plus terre à terre). D'autres : J'ai été abaissé, et il m'a sauvé (*Ps.* 114, 6). Certains : Les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire à venir (*Rom.* 8, 18). D'autres ruminent sans cesse : (Craignez) qu'il ne vous emporte et qu'il n'y ait personne pour vous arracher à lui (*Ps.* 49, 22). Tous courent, un seul d'entre eux cueille le prix (1 *Cor.* 9, 24). C'est sans fatigue, non seulement à l'état de veille, mais même en dormant, que travaille ainsi celui qui a progressé ... ».

La *prière de Jésus* elle aussi finira par se faire en dormant. On voit que Jean Climaque tient pour la liberté : la méditation secrète s'adapte encore chez lui aux besoins de chacun : le pain de la rumination intérieure n'est pas d'une seule espèce pour tous.

Cela nous mène tout droit à considérer une expression peu claire par elle-même, interprétée en sens divers par les modernes, et peut-être déjà par des gens relativement anciens. C'est προσευχὴ μονολόγιστος.

---

[28] Sic, l'incohérence de la métaphore s'explique par le fait que « être assis » signifie mener la vie d'hésychaste ; et celle-ci, comme toute carrière d'ascète, équivaut à un *dromos*, à un stade d'athlètes.

[29] Traduction littérale, à dessein.

Pour Mgr Saudreau, qui n'a pas eu le temps de connaître la propagande faite en occident à la prière dite de Jésus, c'est « l'oraison toute simplifiée, ce qu'on appellera plus tard oraison de simple attention à la présence de Dieu » [30]. Pour le P. Viller, qui cite et contredit Saudreau, c'est « l'invocation du nom de Jésus perpétuellement répété » [31]. A l'appui de cette assertion, le P. Viller renvoie à Climaque, Gradus XV, PG 88. 889 D, et Hésychius 72. De fait, nous lisons au Degré XV de l'Echelle : « Que la pensée de la mort, en tout cas, dorme avec toi et se lève avec toi ; et μονολόγιστος Ἰησοῦ εὐχή. Car tu ne trouveras rien en ton sommeil qui vaille ces secours-là ». Le logos XV a pour titre : « Au sujet de la pureté et chasteté incorruptible résultant dans des êtres corruptibles de fatigues et de sueurs ». Et c'est un très beau titre, bourré de sagesse, d'expérience et d'humble fierté, comme tout le chapitre qu'il résume.

Celui qui l'a écrit unissait une très haute ambition morale à une vision très réaliste de la difficulté. « Chaste (Sôphrôn) est celui qui jusque dans ses heures de sommeil n'éprouve aucune sensation de son état physique ; chaste est celui qui s'est acquis une parfaite insensibilité par rapport à la différence des corps » (Col. 880 D). Pour y arriver il faut combattre : il faut des fatigues et des sueurs. Climaque les décrit avec une longue insistance et une grande perspicacité psychologique, sur douze colonnes de Migne. La mention de la prière *monologistos* y tient moins d'une ligne. Ce n'est pas une raison pour en mesurer la valeur à l'espace qu'elle occupe, malgré les modernes qui croient devoir écrire des volumes pour en exalter la transcendance. Nous savons qu'un mot, un *hapax eiremenon* peut avoir des conséquences incalculables. Mais quand il ne s'agit pas du livre divin, nous avons appris à nous méfier de la réclame. Et c'est pour ce motif que nous y allons voir nous-mêmes.

En somme, la situation ressemble à celle du peureux à qui Jean le Scholastique, dit Climaque, a indiqué tout à l'heure un moyen de se donner du cœur dans les lieux solitaires, à minuit, heure des crimes et heure des démons. Ici, il s'agit de l'heure redoutable entre toutes pour le combat de la chasteté : quand nous nous étendons sur la paillasse, alors, attention ! Alors l'intelligence lutte avec les démons (N. B. Cette traduction équivoque répond exactement au

---

[30] *Vie Spirituelle*, 1920, t. I, p. 261.

[31] *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, *RAM* 11, 1930, p. 251, note 161.

grec συμπαλαίει τοῖς δαίμοσι) à part le corps. Si elle se trouve amie du plaisir, elle prend plaisir à trahir. Que la pensée de la mort, de toute façon, couche avec toi et se lève avec toi ; et aussi la *monologistos* prière de Jésus. Rien ne vaut dans le sommeil ces secours-là » (XV, col. 889 D).

C'est que, en présence de l'ennemi, deux méthodes sont en soi possibles : la prière et l'antirrhésis. Saint Barsanuphe, un siècle avant Climaque, nous a déjà dit que la *contradiction* ne convient qu'aux parfaits (Cfr. supra, p. 191). Climaque, lui, ne se prononce pas nettement. Il se contente de noter : « Celui qui repousse le chien par la prière ressemble à un lion en combat ; celui qui le met en fuite par l'antirrhésis, ressemble à qui, de plus, poursuit son ennemi en déroute ... » (Col. 881 B). Toute cette dissertation sur la chasteté témoigne d'un grand souci d'adaptation aux tempéraments, aux situations, aux vicissitudes de la sensibilité. Quand on va dormir, ce n'est évidemment pas le moment de se livrer à des exercices multiples et compliqués : le mieux, c'est de s'endormir au plus vite. Et pour cela, rien ne vaut une pensée monotone, qui est en même temps une prière — *monologistos euchê*.

Même là, d'ailleurs, Jean Climaque ne tient pas spécialement à une formule donnée. « Quand nous nous réveillons de notre sommeil en bon état et en paix, nous devons cela à la protection invisible des saints anges, surtout si nous nous sommes endormis avec beaucoup de prière et de sobriété » (Col. 896 B).

Quand on peut « prier corporellement », il faut employer une autre méthode. « A ceux qui n'ont pas encore acquis une véritable prière du cœur, il est profitable de s'éreinter à la prière corporelle, je veux dire : étendre les bras, se frapper la poitrine, regarder franchement vers le ciel, gémir bruyamment, fléchir assidûment les genoux, toutes choses qu'il est souvent impossible de faire à cause des personnes présentes ».

Que faire alors ? Plusieurs choses, dont l'une est « de crier vers Celui qui peut nous sauver, non pas avec des mots savamment arrangés (σεσοφισμένοις ῥήμασιν), mais avec d'humbles expressions ; avant tout : Aie pitié de moi, parce que je suis sans force (*Ps.* 6, 3). pour commencer. Alors tu expérimenteras la puissance du Très-Haut, et invisiblement tu poursuivras les invisibles par l'Invisible secours » (Col. 900 CD). Pareille invocation équivaut donc à la prière de Jésus, puisqu'elle a la même efficacité. A moins que, comme je le crois,

ce ne soit là, précisément pour Climaque, l'essentiel de la *prière de Jésus* (p. 37). Sa forme varie ; le mot Jésus n'y est pas nécessairement, mais ce qui ne doit pas manquer, c'est un ardent appel à la pitié, un *eleison* vers Celui qui peut nous sauver, de quelque nom que nous l'appelions.

Lisons encore quelques lignes : « Ne fais pas le savant (μὴ σοφίζου) dans les mots de ta prière. Bien des fois, les simples et monotones balbutiements d'enfants ont charmé leur Père qui est aux cieux. N'essaie pas de dire beaucoup de paroles, pour que ton intelligence ne se dissipe pas en recherche de mots. Un seul mot, celui du publicain, a rendu Dieu propice ; une seule demande, faite avec foi, a sauvé le larron (*Luc*, 18, 13, et 23). La polylogie a souvent, dans l'oraison, fait de l'intellect le jouet de la fantaisie et de la dispersion ; la monologie souvent, comme il est dans sa nature, recueille l'intellect. Quand tu trouves, dans un mot de prière, douceur ou componction, restes-y : notre (ange) gardien alors est là qui prie avec nous » (Grad. 28) (32).

« Evite la familiarité, même si tu as acquis la pureté. Va plutôt à Dieu avec grande humilité, et ton intimité avec lui augmentera encore. Quand tu aurais gravi toute l'échelle des vertus, ne cesse pas de demander la rémission des péchés, en prenant garde à ce qu'écrit Paul au sujet des pécheurs : « J'en suis, moi, le premier » (1 *Tim.* 1, 15).

Le monologistos euchê, pour Climaque, c'est toute prière courte répétée souvent ; c'est la *cryptè ergasia* des anciens ; adaptée aux circonstances variables. Son élément constant, c'est la note catanyctique, la demande de pardon, le miserere, l'*eleison me*, comme dans la *prière de Jésus*.

Ce n'est en aucune façon la répétition du seul nom de Jésus.

Le sinaïte Hésychius a vécu après Jean Climaque, puisqu'il le cite, sans le nommer, sous la désignation de σοφός τις (*Cent.* I. 99) (33), « un certain sage ». De ce sage, son héritier cite exactement les deux bouts de phrase que nous avons analysés ci-dessus : « Par le nom de Jésus, fouette les ennemis », et : « Que le nom de Jésus soit collé à ton haleine et à toute ta vie, et alors tu sauras quelle

(32) PG 88, 1132 B.
(33) PG 93, 1512 A.

est l'utilité de l'hésychia ». On voit déjà par cette citation la tendance d'Hésychius à renchérir sur la pensée de Jean Climaque : *collé* remplace et renforce *uni* ; *à ton haleine* se prolonge par : *à toute ta vie*. En relisant après plus de trente ans ce que j'ai écrit jadis après un premier contact avec Hésychius, j'y trouve à côté de remarques à maintenir plus d'une correction à faire. Cet auteur, il est vrai, « s'est pénétré de „ la garde de l'esprit " jusqu'à l'idée fixe. Ses deux cents chapitres répètent indéfiniment la même chose ; c'est, semble-t-il, une de ces âmes concentrées et profondes, prédestinées par la nature aux formes les plus absorbées de la vie intérieure » (34). Des phrases de cette espèce ne nous apprennent pas grand'chose de précis. Posons donc quelques questions :

Comment Hésychius appelle-t-il généralement le Seigneur Jésus ?

Le Christ-Jésus, le Fils de Dieu et Dieu (lui-même), I, 5, 89.
Le Christ, I, 1, 5, 7, 20, 22, 29, 40, 41, 43, 47, 65, 80, 82, 96, 98 ; II, 56, 68 73, 84.
Jésus-Christ, I, 10, 11, 21, 26, 29, 42 ; II, 2, 4(bis), 5 (vocatif) ; notre souverain et Dieu incarné, I, 12 ; II, 14, 40, 41, 50(bis), 66, 67, 69, 81, 82, 86, 95.
Le Souverain (Δεσπότης) I, 12.
Notre Seigneur Jésus-Christ, I, 30, 32, 97, 100 ; II, 9, 15, 67.
Le Christ Jésus, I, 39, 46, 52 ; II, 45, 47, 64.
Le Seigneur, (parfois sens incertain) I, 39, 75 ; II, 5, 24, 49 ; II, 51.
Le redoutable Roi Jésus-Christ, I, 40.
Jésus-Christ, notre Dieu et Créateur, I, 42.
Christ-Dieu, I, 50 (vocatif).
Jésus-Christ Notre-Seigneur, I, 52, 96.
Le Seigneur Jésus, I, 62 ; II, 46, 94.
Notre-Seigneur, I, 96.
Le Christ, notre Dieu et grand Roi, I, 100.
Le Seigneur notre Dieu, II, 5.
Le Christ-Roi des forces d'Israël, II, 15.
Le Seigneur Dieu de toutes choses, II, 16.
Jésus notre grand Dieu, II, 51.
Jésus, Dieu et Fils de Dieu, II, 72.
La puissance de Dieu et la sagesse de Dieu, Jésus-Christ, II, 85.
Le Christ Jésus notre Seigneur, II, 99.
Jésus, I, 7(bis), 8, 16, 20, 24, 28, 29, 39, 52, 86, 88(ter), 89, 90, 93, 96, 99 ; II, 1, 18, 20, 28, 35, 46(bis), 48(bis), 64, 73(bis), 80, 82, 87, 95.

(34) *La méthode d'oraison hésychaste*, Rome 1927.

De cette sèche énumération il s'ensuit quelque chose de point sec du tout : c'est que notre Hésychius, comme tous les croyants des âges antérieurs, aime à redire et à varier les titres du Maître qu'il adore ; mais il aime aussi, et il ose plus que d'autres, le nommer, si on peut dire, de son petit nom. Et ce qui donne plus de prix à cette nouveauté, c'est que celui qui l'introduit n'a pas l'air de s'en apercevoir. Nous sommes à cent lieues du faux Denys, disons mieux, *au-dessus* de lui. Ici ce n'est pas système, c'est spontanéité. Le compilateur de l'office « au Très-doux Jésus » a peut-être, probablement même, lu Hésychius, comme d'autres ont lu Origène et ses « mon Christ à moi », mais comme ceux-là il n'a fait que pasticher, et jusqu'à la charge.

On ferait une petite litanie avec les épithètes ajoutées au nom de Jésus par Hésychius :

« Recourir continuellement au *Pacificateur* Jésus contre les ennemis ... » (I, 8).
« le saint et adorable nom de Jésus » (I, 20 ; cfr. 41).
« la délectable invocation de Jésus (I, 86) (γλυκεῖα)
« invoquer avec un amour plein de douceur et de joie Jésus » (I, 89).
« φωτομαρμαρυγοῦντα τὸν Ἰησοῦν : voir avec les yeux intérieurs Jésus éblouissant de lumière » (II, 28).
« la beauté et la douceur de Jésus » (II, 46).
« le doux Jésus » (II, 48).
« Jésus comme un soleil rayonnant la justice » (II, 64).
« La divine lumière de Jésus » (II, 73).

Mais ici encore il faudrait tout lire pour voir chaque chose à sa place et éviter de faire de la *prière de Jésus* une plante exotique, en l'arrachant du sol où elle a germé et grandi. Elle reste chez Hésychius une arme défensive comme chez Climaque, mais elle devient plus que chez lui un moyen d'acquisition. Elle aide à repousser les suggestions diaboliques et elle nourrit les pensées bienfaisantes. Peut-être même ceci importe-t-il plus que cela. Comme chez Diadoque, elle entretient la mémoire de Dieu, en éliminant les souvenirs contraires, mais Hésychius n'a pas la hantise de la simplicité du noûs ou de l'unicité, il envisage davantage l'enrichissement de l'intelligence par la variété, la splendeur et la douceur des vues intérieures : sans cesse il parle d'ἔννοιαι, de νοήματα, même de φαντασίαι bonnes (II, 93), de θεωρήματα occupant la place laissée libre par la disparition des *logismes*. Et quand il écrit ces mots, sa

plume ajoute en abondance des qualificatifs que l'expérience seule a pu inspirer en si grand nombre. En voici quelques-uns qu'il est malaisé de traduire : φεγγοειδῆ καὶ ἀστεροειδῆ (II, 95), ἡλιοειδής (II, 94), φωτοτόκος καὶ ἀστραπητόκος καὶ φωτοβόλος καὶ πυρφόρος (II, 69) etc. On sent que l'auteur s'est enchanté à cette contemplation intérieure : « Un cœur débarrassé entièrement d'imaginations enfantera des idées (νοήματα) divines et mystérieuses qui exultent en lui à la manière de poissons qui s'ébattent ou de dauphins qui s'élancent dans une mer apaisée. La mer se ride d'une brise légère, dans l'abîme du cœur agit l'Esprit-Saint » (II, 54), qui nous fait dire Abba, Père. Cette dernière phrase provient d'un souvenir de Climaque (Grad. 26) (35), mais la comparaison des deux passages est toute à l'honneur d'Hésychius.

L'ascèse traditionnelle garde sa valeur, encore que le mot et ses dérivés brillent par leur absence (ou leur extrême rareté). C'est la *nepsis* qui a tout envahi (36) ; c'est-à-dire, en bref, le combat est devenu tout intérieur et mental ; et la *nepsis* se centre toute sur la prière à Jésus.

Reste à nous demander quelle en est, pour Hésychius, la forme ou la formule. L'expression habituelle de Ἰησοῦ εὐχή, où Jésus est un génitif objectif, c'est-à-dire non pas prière de Jésus, mais prière adressée à Jésus, comme πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom. 3, 22 est la foi *en* Jésus-Christ, insinue qu'elle consiste à invoquer le Seigneur par ce nom, tout seul, en laissant habituellement de côté tous autres titres. La liste que nous avons dressée ci-dessus ne confirme pas cette impression. Hésychius ne dit Jésus tout court qu'à peu près une fois sur trois. De plus c'est alors presque toujours l'expression stéréotypée de prière à Jésus ou invocation de Jésus. Cela ne prouve pas que la formule employée par l'auteur lui-même ait dit *Jésus* sans plus. Il y a dans les deux Centuries deux vocatifs adressés au Seigneur Jésus. Or, la première fois c'est : Χριστὲ ὁ θεός, dans une exclamation sur la merveilleuse vertu qu'est « la nepsis sous ta conduite, ô Christ-Dieu » (I, 50) ; la seconde fois c'est une exhortation à « peiner comme David en criant *le* : Jésus Christ. Que notre larynx ne s'enroue pas (c'est-à-dire ne cesse pas, sous prétexte d'enrouement), et que les yeux de notre intelligence ne laissent pas d'espérer

(35) PG 88, 1073 D.
(36) Cfr. *L'hésychasme ...*, *OCP* 22, 1956, p. 273-285.

en le Seigneur notre Dieu (Cfr. *Ps.* 68, 4) ; nous souvenant de la parabole du juge inique ... » (II, 5). L'article τὸ suppose une formule connue ; les mots *Jésus-Christ* et *Seigneur notre Dieu* font allusion au contenu de la formule.

Hésychius a encore beaucoup contribué à la fortune d'un mot de Climaque déjà signalé : le souvenir de Jésus uni à la respiration. Nous avons honnêtement tâché de le comprendre. Mais notre exégèse de Climaque ne vaut peut-être plus pour Hésychius. Il a changé *uni* en *collé*, et ce ne serait qu'une marque de son penchant à la métaphore, s'il ne répétait sa métaphore trop souvent. « L'attention, et l'incessante hésychia du cœur ... *respirant* et invoquant continûment et sans trève le Christ Jésus, Fils de Dieu et Dieu ... » (I, 5. Noter là une autre indication pour la teneur de la prière de Jésus). La prière de Jésus collée à la respiration (II, 80) ou nous-mêmes collés à la prière de Jésus (II, 81), *respirant* la puissance du Père et la sagesse de Dieu, Jésus-Christ (II, 85). Enfin, le plus fort : « A l'haleine de tes narines unis la *nepsis* et le nom de Jésus, et la méditation de la mort, l'humilité sans lacune : l'un et l'autre profitent beaucoup » (II, 87). « Bienheureux vraiment celui qui a la prière de Jésus collée à sa faculté de penser, et qui L'appelle sans cesse dans son cœur, à la manière dont l'air est uni à nos corps ou la flamme à la cire » (II, 94).

Quelles que soient un jour les applications de ces images à une méthode qui vient d'ailleurs, Hésychius ne les emploie que pour signifier de façon plus pittoresque ce qu'il exprime aussi et plus fréquemment en des termes plus ordinaires : ἀεννάως perpétuellement, ἐπιμόνως constamment, συνεχῶς continuellement, στενῶς, πυκνῶς, διηνικῶς, tout le vocabulaire de la persévérance y passe ; et encore πονητικῶς en peinant, et le mot évangélique μὴ εκκακεῖν, ne pas se laisser vaincre par l'ennui ou la fatigue, etc.

Hésychius marque une étape importante dans le processus qui a restreint peu à peu le libre choix de l'objet à *méditer* dans l'*activité secrète* en vue de l'oraison perpétuelle. Chez Climaque encore nous avons vu plusieurs *oraisons courtes* adaptées aux personnes et aux circonstances. Son disciple ne les mentionne plus. Comme il ne parle plus non plus d'ascèse. La place de la *praxis* a été prise par la *nepsis*, tellement que la définition de l'une : « Méthode spirituelle qui purifie

entièrement la partie passionnelle de l'âme » (EVAGRE, Pract. 50) ([37]) passe désormais à l'autre (Hésychius, I, 1), par un phénomène de concentration habituel dans le domaine des idées et des pratiques d'ordre moral.

La même force de récapitulation ou le même besoin de simplification, communs aux âmes profondes, s'est trouvée à l'œuvre dans la doctrine de la *méditation* cachée : les anciens en affirmaient la nécessité de principe en même temps qu'ils laissaient à chacun le libre choix de sa *politeia* personnelle. Chez Hésychius le choix est fait en faveur de l'invocation du Nom de Jésus, comme chez Cassien, longtemps avant, en faveur du *Deus in adjutorium meum intende.*

Nous avons saisi cette fixation sur le vif, en comparant, plus haut, le vrai saint Jean Chrysostome, partisan de la liberté, et un faux Jean Chrysostome, plagiaire et tenant de l'unicité (cfr. supra p. 197 ss.).

Nous aimerions bien savoir à quelle époque a opéré ce pieux plagiaire de saint Jean Chrysostome. Malheureusement nous l'ignorons, tout comme la chronologie d'Hésychius et celle de Philémon, comme plus tard celle de plusieurs autres auteurs et pièces importantes pour notre sujet. Est-ce pure coïncidence, ou y a-t-il à ces faits une explication commune ? Il est rare que l'on puisse situer exactement, dans l'espace et dans le temps, une œuvre apocryphe, ou du moins y faut-il pour y réussir, comme dans le cas du pseudo-Denys, une longue collaboration d'inconfusibles chercheurs.

Au demeurant, cette curiosité peut demeurer insatisfaite sans dommage pour la spiritualité. Un peu plus tôt ou un peu plus tard l'évolution s'est accomplie. A ce point précis, lorsque nous le connaîtrons, nous inscrirons le nom d'Hésychius. Entre cette époque encore incertaine et celle, pas très fixe non plus, ou fut inventée la méthode *épistémonique* d'oraison, (qu'on excuse ce mot qu'il ne m'est pas permis de traduire, parce que *scientifique* déplaît aux uns, et que *artistique* paraît inexact aux autres) il s'est passé quatre ou cinq siècles, durant lesquels des prières courtes diverses ont alimenté la méditation cachée des apprentis-contemplatifs. Parmi elles, nous rencontrons évidemment aussi la *prière à Jésus*, mais rien n'indique sa prédominance dans le monde monastique byzan-

([37]) PG 40, 1233 B.

tin. Le Mont Athos ne la connaissait pas encore, ou n'en faisait pas usage au début du quatorzième siècle. Les exemples que nous allons citer sont tous postérieurs à l'an mille, et sporadiques de surcroît.

Nicétas Stethatos, au onzième siècle, vraisemblablement dans la seconde moitié du onzième siècle, paraît avoir lu Hésychius, et il recommande « l'invocation de Jésus-Dieu », mais la manière dont il le fait montre qu'il l'entend plutôt dans le sens de Climaque : « Avant la lutte corps à corps et avant la défaite, les démons troublent souvent la sensibilité de l'âme, et enlèvent le sommeil aux paupières ([38]). Mais l'âme remplie de hardiesse et de courage par l'Esprit-Saint, n'a cure de leur assaut et de leur folle haine ; par le seul signe vivifiant (de la croix) et par l'invocation de Jésus-Dieu, elle dissout leurs fantômes et les met eux-mêmes en fuite » (*Cent.* I, 97) ([39]). A vrai dire, cet usage du signe de la croix représente peut-être la plus ancienne forme d'invocation du Christ contre les démons, et si nous n'en avons pas parlé ex professo, c'est parce que le sujet est traité dans toutes les encyclopédies qui n'excluent pas à priori l'élément religieux ([40]). Saint Pachôme disait déjà à ses moines : contre les démons « gardez-vous toujours en vous signant du nom du Christ » ([41]).

Nicétas Stethatos a écrit la Vie de Syméon le Nouveau Théologien. Il y raconte la dramatique histoire d'un évêque devenu moine à Saint-Mamas de Constantinople sous le nom d'Hiérothée. Ce saint homme a une dévotion très démonstrative : « Si grand était l'amour de Dieu auquel était arrivé notre Hiérothée, que lorsqu'il s'occupait à lire un livre, partout et dans tous les passages où se trouvait le mot *Dieu*, ou *Christ*, ou *Jésus*, il posait sur ce nom d'abord son œil droit, ensuite l'autre, et pleurait tant qu'il trempait de ses larmes le livre et son propre sein » ([42]). Ces trois noms ont pour lui le même pouvoir d'émotion.

Elie l'Ecdicos, encore un personnage sans topographie ni chronologie, mais postérieur au dixième siècle ([43]), parle de la prière

([38]) Cfr. *Jean Climaque*, ci-dessus p. 251.
([39]) PG 120. 897 B.
([40]) *Lexikon für Theol. und Kirche*, s. v. *Kreuzzeichen.*
([41]) *S. Pachomii Vitae Graecae* I, n. 73, HALKIN, p. 49.
([42]) *Vie de Syméon le N. Th.*, Rome 1928, p. 76, 20 sv.
([43]) Cfr. M. Th. DISDIER, *Elie d'Ecdicos et les* ἕτερα κεφάλαια *attribués à S. Maxime, Echos d'Orient* 31, 1932, p. 17-43.

monologiste sans aucune explication (*Anthologion*, chap. 94 ; *Gnosticae sententiae*, 65, 75) (44). Rien ne démontre qu'il entend par là l'unique formule de la prière de Jésus. « Il faut que le combattant réduise la partie sensible (de son être) à un régime (alimentaire) d'une seule espèce, et son intelligence à la prière faite d'une seule parole. De la sorte, devenu insaisissable aux passions, il en viendra aussi aux ravissements dans le Seigneur, dans son oraison » (1161 D). Moyen de recueillement, ce qui importe dans la prière *monologistos*, c'est la répétition d'une même demande, telle que les quarante ou cinq cents *eleison* d'affilée dans certaines heures de l'office (cfr. p. 283) « Frein de la colère, le silence opportun ; de la concupiscence stupide, une nourriture modérée, de la pensée vagabonde, la prière monologistos » (1161 A, la même idée ; en une autre rédaction, col. 1145 A). L'Ecdicos ne dicte aucune formule de *méditation* comme il ne prescrit aucun régime alimentaire : pourvu que l'une soit simple et l'autre frugal, et l'une et l'autre habituellement les mêmes.

Il n'est pas étonnant que la *prière de Jésus* se rencontre en Russie au commencement du douzième siècle. Le *Pečerskij Patérik*, dans la notice consacrée au prince *Nicolas* devenu moine sous le nom de *Svjatocha*, raconte : « Personne jamais ne le vit oisif : toujours dans ses mains il avait son ouvrage manuel (il fabriquait aussi lui-même son habit), dans sa bouche il avait constamment la prière de Jésus : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » (45). Dans l'édition paléoslave de 1759 (folio 260 verso) manquent les mots que j'ai mis ci-dessus entre parenthèses ; et, remarque plus intéressante, le texte ancien ajoute un pronom démonstratif qui signifie : « la prière de Jésus que voici », comme si les lecteurs de ces vieux temps pouvaient se demander de quoi il s'agissait.

Pour nous reposer de ces tâtonnements dans l'incertitude chronologique, mettons ici un personnage moins insaisissable, et d'autant plus intéressant qu'il se présente au milieu d'une époque creuse, entre la fin du onzième siècle où vécut Nicetas Stéthatos, et le quatorzième où surgit le néo-hésychasme. L'abbé Isaïe, tel est son nom, fut le père spirituel d'une moniale Théodora, fille du basileus Isaac II Ange, qui régna deux fois entre 1185 et 1204.

(44) PG 127, 1145 A, 1161 A et D.

(45) *Kievopečerskij Patérik*, traduit en russe actuel par MARIA VIKTOROVNA, Kiev 1870, p. 44.

Jamais fille spirituelle n'eut un père en Dieu aussi soucieux de son bien ! A telles enseignes qu'Isaïe eut l'idée de faire pour elle « ce que personne depuis des siècles n'avait jamais fait », un *livre féminin* pour sa philothée (46). Pour réaliser cette nouveauté, il a « peiné » beaucoup. Songez donc ! « il a pris les Apophthegmes des saints Antoine, Arsène, Jean Colobos, Poemen, Hyperechios, etc., en substituant à ces noms ceux de sainte Théodora, Sarra, Synclétique, Pélagie, Mélanie» etc. ..., mais surtout, «il a délibérément infléchi sa spiritualité vers l'hésychasme » ; et, chose plus intéressante encore pour nous, il a parlé de la κρυπτὴ μελέτη en spécifiant, comme si Théodora ne le savait pas, que « c'est l'incessante prière dans l'intelligence : Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi ; Fils de Dieu, écoutez-moi » (*l. c.* p. 298). Théodora ne le savait-elle vraiment pas ? Comme elle ignorait les Pères, nourriture et lecture quotidienne de tous les ascètes orientaux ? Mais si cette fille d'empereur en était là, que penser du commun des fidèles ? Anne Comnène, quelque cinquante ans plus tôt, se piquait de théologie et lisait même saint Maxime le Confesseur, à l'exemple de sa mère (*Alexiade* V, IX, 3) (47). Mais Anne Comnène, qui savait tout, et qui trouve moyen de nous dire tout ce qu'elle sait, ne dit pas un mot qui fasse soupçonner chez elle la connaissance de la *méditation secrète*. Pareille chose ne se pratiquait que chez moines et moniales, jusqu'au jour où l'hésychasme, gardant son nom mais changeant de sens, prétendra s'identifier avec la totalité de l'orthodoxie.

En attendant, voici encore des moines. Dans la « Vie de saint Mélétios le Galésiote et homologète, écrite par Macaire de Philadelphie, la Tête d'or », et traduite en langue « simple » (48), nous apprenons que ce saint s'appelait d'abord Michel ; il changea de nom en devenant moine ; « et en même temps il changea de vie, et il eut une seule *mélétè* spirituelle, de sorte que son nom s'accordait à sa vie et à ses œuvres » (p. 380 B). Cette mélétè spirituelle s'insère dans une ascèse effroyablement rigoureuse, qui, comme de coutume, attire sur le héros l'attention et l'admiration des gens : d'où les

(46) Cfr. *Le Mêtérikon de l'abbé Isaie*, OCP 12, 1946, p. 286-301.

(47) LEIB II, p. 38.

(48) *Neon Eclogion* ... édité d'abord par un chrétien ami du Christ, et en second lieu par le hiérodiacre Avvakum et le moine Anthime Hagiorites, Constantinople 1863, p. 280-289.

fuites habituelles : du Sinaï à Jérusalem, de Jérusalem à Miseri, c'est-à-dire en Egypte et à Alexandrie, de là en Syrie et à Damas, ensuite au mont Latros où il reste longtemps, puis au mont Gallesios d'où lui vient son surnom, — enfin à Constantinople ; et encore au mont Saint Auxence ; un hésychaste ambulant, comme il y en aura plus d'un jusqu'au pèlerin russe des « Récits sincères ». On ne nous dit cependant pas que Mélétios en tous ses déménagements pratiqua assidûment la *prière de Jésus*. On ne nous en parle qu'une fois, au début de sa carrière monastique, dans un alinéa d'allure oratoire : « A partir de là, qui pourrait raconter ton excessive humilité, ô Mélétios ? Qui pourrait représenter ta promptitude à tous les services ? ... Tu avais peu de paroles, mais tu faisais beaucoup d'œuvres ; en tout ce que commandait ton père spirituel, tu obéissais bellement ; tu servais excellemment ... ; les nuits te gardaient sans sommeil dans les oraisons et les jours dans les larmes ; et il n'y avait presque pas une parcelle d'heure où tu ne méditasses en ton cœur et en ta bouche le nom de Jésus-Christ, en disant la prière : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » (p. 282).

La suite raconte encore bien des prouesses, en particulier la constance de l'*homologète* devant les persécutions du « *Latinisme* ». A travers dix-sept colonnes d'une cinquantaine de lignes, il n'y a sur la *prière de Jésus* que les quatre lignes que nous venons de citer. Nulle part on ne nous dit que ce saint homme, qui avait commencé sa carrière monacale au Sinaï, ait fait la moindre propagande en faveur de la merveilleuse prière, comme le fera un siècle plus tard un autre Sinaïte du nom de Grégoire.

Après ces deux haltes en des pays et en des dates approximativement connues, nous retombons dans le vague : le Règlement des Bienheureux et Saints Pères Sabas-le-Grand et Théodose-le-Cénobiarque pour la vie des cénobites et des kelliotes (49) est antérieur au quatorzième siècle, mais sans doute pas de beaucoup. Il appartient au genre déjà rencontré que nous pourrions appeler plagiat, centon, compilation interpolée : il est tout cela à la fois. Le plus clair provient de saint Athanase ou pseudo-Athanase (50). Le compilateur le dit (p. 2, 14, 17). Il cite encore saint Basile (p. 9). En somme, les

(49) Traduction publiée par le R. P. Pl. de MEESTER, O. S. B., Lille 1937.
(50) PG 28, 252-282.

allures d'un typikon utilisant en les modifiant des documents antérieurs. Voici ce que nous y lisons :

« Au sujet des métanies ; observe que l'horologe en fixe cent par jour et cent par nuit. Elles sont réparties en séries de quinze par heure.

« Il faut exécuter ces métanies de la façon suivante. Les trois premières, tu les fais en disant lentement et à voix basse, les mains étendues : *O Dieu, aie pitié de moi qui suis un pécheur*, jusqu'à trois fois. Puis tu te prosterneras jusqu'à terre, et dans cette attitude, tu diras trois fois en toi-même : *J'ai péché contre toi, Seigneur, pardonne-moi.* Ces trois premières métanies doivent être exécutées avec componction et avec attention. Les douze autres métanies, plus courtes, se font ainsi : debout, les mains étendues, tu dis une fois : *O Dieu, aie pitié de moi qui suis un pécheur*, et, prosterné, une fois aussi : *J'ai péché contre toi, Seigneur, pardonne-moi* ; puis il faut faire la prière prescrite.

« D'ailleurs, toutes les prières, les kyrie eleison, tu dois les réciter toujours en étendant un peu les mains. C'est dans cette attitude que les anciens accomplissaient toutes leurs acolouthies, selon les paroles de l'Ecriture : Que ma prière soit devant ta face comme l'encens, et l'élévation de mes mains comme l'offrande du soir (*Ps.* 140, 2) ; et d'autre part : J'ai étendu mes mains vers toi (*Ps.* 87, 10) ; et l'apôtre saint Paul : « Levant les mains pures, sans colère ni contestations » (1 *Tim.* 2, 8).

« Mais malheur à notre génération et aux mœurs de notre temps, parce que toutes les bonnes traditions sont délaissées ! » (l. c. pag. 25 sv.).

Encore une fois, la prière dite de Jésus sans le nom de Jésus ; mais non sans le reste de la formule, en toute sa longueur, et le tout accompagnant ou constituant une *métanie*. Prière catanyctique.

Et non pas répétée πυκνὰ πυκνά «souvent, souvent», comme dit le dans *Néon Eclogion* la Vie qui suit celle de Mélétios le Galésiote, à savoir la vie du grand zélateur de la méthode hésychaste, Grégoire le Sinaïte. Il faudra bien admettre au quatorzième siècle quelque chose de neuf. Au douzième, Eustathe de Thessalonique a publié un petit traité sur le *Kyrie eleison* (51). Il m'a été possible d'en obtenir une photographie, mais non pas de la déchiffrer. Il y a cependant quelques raisons de croire cet opuscule identique à celui que donne la Philocalie (52) : « Explication du Kyrie eleison grandement utile à connaître pour tout chrétien, et pour ce motif traduit en langue vulgaire ». Citons-en quelques lignes. S'il est postérieur au treizième et même au quatorzième siècle, il prouvera que certaines

(51) *Codex Escorial.* 262, fol. 56°-60° ; cfr. KRUMBACHER, *Geschichte* ... [2], p. 157.
(52) Venise 1782, p. 1186-1170.

idées énoncées ci-dessus demeuraient en vigueur même après l'invention de la méthode savante. Le « *Seigneur Jésus-Christ aie pitié de moi* » ; et, plus résumé, le « Seigneur, aie pitié », a été donné aux chrétiens depuis le temps des apôtres ; et il a été statué que les chrétiens le disent sans aucune cesse, comme ils le disent de fait. Seulement, ce que signifie le *Kyrie eleison*, très rares sont ceux qui le savent aujourd'hui ; ils prononcent tous les jours, et hélas ! vainement, le *Kyrie eleison*, et la pitié du Seigneur, ils ne la reçoivent pas, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils demandent ».

Le résumé de la *prière de Jésus* c'est donc le *Kyrie eleison*. La suite expose la raison que nous avons d'invoquer la miséricorde de Dieu. C'est, en un mot, parce que nous sommes pécheurs et esclaves du péché. Ce que nous demandons, c'est l'affranchissement. Nous allons à Dieu comme un pauvre va au riche et lui dit : Aie pitié de moi ; comme des débiteurs au créancier, pour le supplier de nous faire grâce de nos dettes ; comme l'offenseur à l'offensé pour implorer son pardon. La plupart des gens disent le *Kyrie eleison* par routine (p. 1156 b supra et infra).

« La pitié de Dieu n'est pas autre chose que la grâce du Saint-Esprit, que nous devons demander à Dieu parce que nous sommes pécheurs. Il faut que nous criions sans cesse le *Kyrie eleison*, c'est-à-dire : Aie compassion, Seigneur, de moi pécheur, dans le pitoyable état où je me trouve, et reçois-moi de nouveau en ta grâce. Donne-moi un esprit de force pour qu'il me rende capable de résister aux tentations du diable, et à la mauvaise habitude du péché ... » (p. 1170 a). Voilà ce qu'il faut se rappeler, et non pas « seulement crier le *Kyrie eleison* sans aucune fin et dans aucun but, si ce n'est la seule habitude » (1170 b).

Ne semble-t-il pas vraiment que tout le monde soit d'accord ? La prière dite de Jésus peut se passer du nom de Jésus, et appeler le Seigneur de quelque façon que ce soit ; à condition de lui demander toujours pitié et miséricorde. Le « saint anonyme » qui a écrit ce petit traité, non sans une certaine impatience, rejoint par-dessus les siècles saint Barsanuphe écrivant à un hésychaste en pleine euphorie : « Maintiens de toutes tes forces la reconnaissance et le *Kyrie eleison* » (*Barsanuphe, Lettre* 81) (53). Entre deux, rappelons-

(53) Ed. NICODEME, p. 95.

nous Syméon le Nouveau Théologien qui, jusque dans l'inconscient de l'extase, « criait à haute voix, sans se lasser : Seigneur aie pitié de moi, comme il s'en rendit compte une fois revenu à lui » (*Vie de Syméon le N. Th.* n. 5, 11 et 27). Et, plus grand et plus ancien que ces grands anciens, saint Jean Chrysostome (*In dimissionem Chananaeae* n. 10) (54) qui rattache le *Kyrie eleison* de la prière perpétuelle à l'insistante supplication de la Chananéenne (Cfr. Saint DOROTHÉE, *Doctrina* 2, 8) (55).

Cette emprise ou cette hantise du *miserere* ne manqua pas de provoquer des résistances. L'histoire en serait intéressante, mais elle peut attendre. Ces oppositions se manifestent d'ailleurs seulement, semble-t-il, à partir du quatorzième siècle, contre les exagérations de ce temps-là. Même alors, elles se perdirent dans le tumulte des controverses concernant d'autres points de doctrine ou de méthode. Le *Kyrie eleison* poursuit, en somme, sa carrière sans accroc sérieux, parce qu'il correspond foncièrement à l'esprit religieux byzantin, indélébilement marqué par le monachisme.

Signalons deux symptômes de réactions contraires :

Dom Julien Leroy (55 bis) nous a fait connaître un moine Denys, qu'il soupçonne d'être identique avec le Thékaras, hymnographe du quatorzième siècle. Il a laissé entre autres « cinquante chapitres gnostiques ». Mais « ce titre alléchant peut décevoir ceux qui sont habitués à fréquenter les Centuries d'Evagre ou d'Hésychius. Le mot *gnostiques* n'est là que pour attirer le lecteur. Car ce recueil est avant tout une œuvre de propagande destinée à répandre la dévotion aux *Hymnes divines* de Thékaras. Une unique thèse s'y trouve répétée à satiété : le premier devoir du chrétien est de louer, glorifier et chanter Dieu par des hymnes, ou plutôt par *les* hymnes (entendez : celles de Thekaras). Quatre mots inséparables reviennent continuellement dans ces courts chapitres et frappent comme un slogan : louer, glorifier, bénir, remercier ».

Il faut lire la suite de l'article de Dom Julien Leroy. Il y voit une mise en garde contre l'envahissement universel de la *prière de Jésus* selon la doctrine des hésychastes d'alors. Citons seulement la conclusion : « Pour Denys, la vraie prière n'est ni l'humble prière

(54) PG 52, 457.
(55) PG 88, 1649.
(55 bis) *Dictionaire de Spirit.* III, 452-454. Mais cfr. H. G. BECK, *Kirche und theol. Lit.*, 1959, p. 704.

catanyctique destinée à procurer le deuil de l'âme, et dont la Prière de Jésus n'est que la forme la plus populaire, ni la gnose des hauts états d'oraison que propose Evagre , mais la prière de louange, travail essentiel du moine ; la prière neptique n'a de sens que pour garder les fruits de la prière de louange ».

Il se peut que ce Denys ait vu un danger d'appauvrissement ou de rétrécissement dans la propagande outrée que certains de ses contemporains faisaient en faveur de leur formule de prière courte.

La seconde réaction vient des hésychastes eux-mêmes. Certains d'entre eux ont trouvé que la prière de Jésus était trop longue dans certaines circonstances. Non pas le moins du monde qu'ils aient pensé avec un moderne que « la force de cette prière ne réside pas dans son contenu, qui est simple et clair (c'est la prière du péager), mais dans le nom très doux de Jésus » ([56]). S'ils avaient eu cette idée, surtout s'ils l'avaient crue antique et traditionnelle, auraient-ils manqué de l'exprimer au moins quelquefois ? Même lorsque, comme nous allons voir, ils ont l'air de le penser, en réalité ce n'est pas un conseil qu'ils donnent, c'est une impossibilité qu'ils croient constater. Non pas une doctrine, ni théorique ni pratique, mais un fait de leur expérience. Expérience d'ailleurs formellement contraire à celle du plus grand mystique byzantin.

C'est le patriarche Calliste qui se fait leur interprète, à moins qu'il ne faille voir dans son témoignage que son opinion à lui. Le morceau, bien caché dans le *Jardin des Grâces* (Κῆπος χαρίτων, traduit par *Giardino de Grazie*, à l'usage des imprimeurs vénitiens, au bas de chaque cahier, Venise 1819, p. 221 sv.), vaut la peine, point légère, d'un essai de traduction :

« De Calliste, le très-saint Patriarche
au sujet de ce qui naît de l'oraison mentale et cordiale »

« En tout premier lieu commencent, dans le corps du lutteur attentif à la prière, certaines palpitations, comme qui dirait des tressaillements dans la peau, et qui paraissent illusion. Il commence aussi une chaleur à partir des reins, comme les entourant d'une ceinture ; celle-là aussi paraît illusions. Or ces choses ne viennent pas d'une illusion, mais de la nature : réaction naturelles de la lutte. Si cependant on les prenait pour des effets de la grâce, et non pas de la nature, cela, ce serait vraiment une illusion. En tout cas, ces phénomènes, quels qu'ils soient, le lutteur ne doit pas les aimer, mais les repousser.

([56]) Serge BOULGAKOV, cité par *Un Moine de l'Eglise Orientale, l. c.* p. 87.

« Il vient encore une autre chaleur de la part du cœur ; et si (alors) l'intelligence consent à des pensées de luxure, c'est pour de bon une illusion. Si au contraire le corps tout entier est échauffé de la part du cœur, et que l'intelligence est pure et impassible, collée pour ainsi dire au fond le plus intérieur du cœur, cela est en vérité de la grâce et non de l'illusion.

« Parfois donc à qui est ainsi disposé, il arrive une sueur par suite de la grande chaleur produite dans le corps, et alors se met en branle à partir du cœur la sainte énergie soulevant pour ainsi dire la feuille du cœur, et poussant l'intelligence par le tréfond, en vertu de son union à la divine énergie, à crier fréquemment : Mon Jésus, mon Jésus ; au moment où s'ouvre le cœur, l'intelligence crie seulement cela : mon Jésus ; et elle ne peut pas, l'intelligence, dire toute (la formule) : Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu aie pitié de moi, à cause de la rapide succession des ouvertures du cœur, mais seulement ceci : mon Jésus. Ceux qui disent qu'ils achèvent la prière tout entière en cet état, se trompent. Parce que l'intelligence collée, comme nous avons dit, à la divine énergie, est allée au plus intérieur du cœur, elle ne peut crier davantage que le seul : Mon Jésus.

« Alors se fait aussi, de par cette sainte prière, une stupéfaction (un ravissement) du cœur, lorsque de la sainte énergie naît une consolation grande ; et alors jaillissent et sourdent aussi du cœur des larmes pleines de douceur ; elles coulent des yeux délicieusement. Ce phénomène, c'est la joie-tristesse (χαρμολύπη, le mot de Climaque, Grad. VII) ([57]).

Alors le cœur s'échauffe par le contact de cette grande énergie sacrée que nous avons dite ; le corps tout entier devient brûlant et l'intelligence dans la stupéfaction crie le *Kyrie eleison* ... »

Pour notre sujet, nous pouvons nous arrêter là. Ce n'est donc ni par résolution ni dans l'ordinaire de la vie que la prière se réduit au seul nom de *Jésus*, c'est dans les moments d'extase, et uniquement à cause de l'impuissance momentanée de l'extatique à en dire plus long. Encore cela ne dure-t-il pas longtemps, et n'est-il pas la marque de l'état le plus sublime, puisque la prière s'achève par le *Kyrie eleison* quand l'âme est montée encore plus haut.

Syméon le Nouveau Théologien répétait le *Kyrie eleison* jusque dans ses visions les plus sublimes.

([57]) PG 88, 804 B : la béatifiante tristesse de la componction. Cfr. *Penthos*, p. 152 sv.

E. LA PRÉDOMINANCE DE LA PRIÈRE À JÉSUS

Nos deux chapitres sur les prières courtes et sur la montée de la *prière de Jésus* nous ont fait voir la *méditation secrète* des anciens hésychastes pratiquée dans la liberté, et peu à peu se concentrer chez certains sur une formule fixe. Nous avons saisi cette évolution sur le vif en comparant le vrai Jean Chrysostome avec un pseudo-Chrysostome d'époque incertaine. Ce sont là les symptômes d'une faveur grandissante ; ce n'est pas encore la prédominance absolue. Un temps devait venir où la fameuse prière supplanterait pratiquement les autres et attirerait sur elle seule les éloges jadis décernés à la *cryptè mélétè* en général, ou au *Deus in ajudtorium* ... en particulier.

Nous savons aujourd'hui, mieux qu'il y trente ans, quel fut ce temps-là. C'est Grégoire Palamas qui nous l'apprend, et c'est un bon chercheur roumain qui a découvert le témoignage de Palamas. Il y eut dans la seconde moitié du treizième siècle, un Italien qui se convertit de la « cacodoxie » de ses compatriotes à l'Eglise « orthodoxe qui est la nôtre ». « Il renia en même temps et son pays et sa parenté ; préférant le nôtre au sien, à cause de la parole de vérité enseignée avec droiture chez nous ». Il y choisit même la vie la plus exacte, celle des moines, au mont Athos. C'est sans doute alors qu'il prit le nom de Nicéphore. Il fut d'abord, selon les lois, cénobite, plus tard il fut autorisé à vivre en hésychaste, et « devint guide de ceux qui, dans le monde de l'intelligence, livrent bataille aux esprits du mal. C'est pour eux qu'il fit un recueil des directives des Pères, pour les aguerrir en vue des combats, leur détailler les manières de lutter, et leur montrer à l'avance les prix et leur dépeindre les couronnes que leur vaudrait la victoire. Cela fait, comme il en voyait beaucoup, parmi les commençants, incapables de maîtriser même moyennement l'instabilité de l'intelligence, il leur proposa aussi un procédé par quoi réprimer dans une juste mesure les innombrables divagations de la fantaisie ». Dans la suite, nous apprenons que Nicéphore

fut exilé par l'empereur latinophrone Michel Paléologue, et que, dans son exil, il connut des hommes qui furent « le sel de la terre et la lumière du monde », Théolepte de Philadelphie, Séliotès, ... Elie ... à qui il enseigna la science des choses divines ([1]).

Ce Nicéphore a laissé un traité composé de deux parties : dans la première sont rassemblés quatorze textes des « Pères », choisis pour convaincre les esprits incrédules qu'il y a « une science, ou plutôt une méthode qui introduit sans fatigue ni sueur celui qui la pratique dans le port de l'apathia » ; une méthode « qui n'est sujette à aucune illusion ni frayeur de la part des démons » (Nicéphore Moine, *Sur la sobriété et la garde du cœur*) ([2]).

Nicéphore poursuit un but très précis, et de peur que le lecteur ne l'oublie, il fait suivre chaque citation d'une réflexion qui le lui rappelle. Ces notes valent la peine d'être recueillies. — Un récit tiré de la Vie de saint Antoine (*Vita Antonii* n. 59) ([3]), montre le Père des moines « grâce à la sobriété du cœur devenu voyant de Dieu et doué de télévision » : il avait de fait vu de loin deux frères en danger de mourir de soif. Efficacité de la *nepsis* !

De saint Théodose le Cénobiarque, Nicéphore, comme il fallait s'y attendre, cite la Vie Métaphrastique ([4]) : moins de vingt lignes prises en deux endroits très distants l'un de l'autre. Mais ces lignes sont bien choisies, pour démontrer que « ce grand saint Théodose, lui aussi, par l'habitude de recueillir les sens et de les *introduire au-dedans*, est devenu blessé de l'amour du Seigneur ».

Sur saint Arsène Nicéphore transcrit un apophthegme (*Alph.* Arsène n. 43), de mémoire peut-être, ou plus probablement encore selon une rédaction métaphrastique, où se lit l'expression « être attentif à soi-même et recueillir l'intelligence », ce qui justifie la conclusion : « Ce saint homme, lui aussi, cet ange terrestre, *ramasse son intelligence au-dedans*, pour de là s'élever facilement vers Dieu ».

Saint Paul de Latros fait pousser à Nicéphore une interjection admirative : ce saint du dixième siècle enseignant à ses disciples

---

([1]) Cfr. Prof. Dr. D. STANILOAE, *Două Tractate ale Sfântului Grigorie Palama*, dans *Academia Theologică « Andreiana »* ... Anuarul IX, 1932-1933, Sibiu 1933, p. 8-11 ; et M. JUGIE, *Note sur le moine Nicéphore, Echos d'Orient* 35, 1936, p. 409-412.

([2]) PG 147, 945 sv.

([3]) PG 26, 928 B.

([4]) PG 114, 448 AB, et 509 B.

une méthode, βαβαί (*Vita S. Pauli Junioris*, n. 20) ([5]). Ce ne pourrait être, dit la note finale, que la « garde de l'intelligence ; car celle-là seule possède cette efficacité, à l'exclusion de toute autre ».

C'est encore ce que prouve un passage de la Vie de saint Sabas ([6]) : « Vois-tu comment le divin Sabas lui aussi exigeait de ses disciples la *garde de l'intelligence* et ne leur permettait qu'à cette condition de vivre dans un kellion ? Que ferons-nous, nous qui demeurons oisifs dans des kellia, sans même savoir qu'il existe une garde de l'intelligence ? ».

L'abbé Agathon, des *Apophthegmata Patrum*, prononce une sentence sévère (*Alph.* Agathon, n. 8) : le travail, l'ascèse corporelle, ce n'est que feuillage ; le fruit, c'est la garde du dedans. Or, tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu (*Mt.* 3, 10). Pourtant le feuillage aussi est nécessaire ... Nicéphore explique : la praxis seule ne préserve pas du feu, sans la garde du *noûs*. « Ta déclaration, Père, donne le frisson ! ». Faisons ici à notre tour une remarque : la vieille définition de la *praxis* par Evagre (*Practicos* 50) ([7]) en fait « une méthode spirituelle purifiant la partie passionnelle de l'âme » et conduisant par sa propre efficacité à la « contemplation physique ». C'est Hésychius qui a transposé cette définition à la *nepsis* (Hésychius, *Cent.* I, 1) ([8]). On voit la lignée.

De Marc l'Ermite Nicéphore a encore choisi un passage qui parle de *méthode* (Marc Erm., *Ad Nicolaum* n. 12 et 13) ([9]), et même de méthode « admirable », toute mentale et spirituelle, pour abattre les « trois géants (du diable, ajoute le texte des PG) : l'oubli, la nonchalance et l'ignorance, et arriver par là à la gnose véritable. Ici Nicéphore abrège de beaucoup Marc l'Ermite. Réflexion finale : « Vois-tu la concordance des paroles spirituelles (c'est-à-dire des déclarations des Pères) ? Vois-tu comment ils expriment nettement la doctrine de l'attention ? ... ».

De saint Jean de l'Echelle, Nicéphore compose un centon : d'abord deux définitions de l'hésychasme (Climaque, Grad. 27) ([10]) ; puis une

---

([5]) Ed. H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana* 11, 1892, p. 57 sv.

([6]) Pour le sens, cfr. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de S. Sabas* n. 28, SCHWARTZ, p. 113.

([7]) PG 40, 1233 B.

([8]) PG 93, 1448 D.

([9]) PG 305, 1048 C sv.

([10]) PG 88, 1097 B et 1100 A.

sentence fameuse : « *Ferme la porte* de la cellule pour le corps ; la porte de la langue à la parole ; *la porte du dedans aux esprits* » (1100 A). Puis il saute une douzaine de lignes et reprend : « Assis (c'est-à-dire dans la vie d'hésychaste), regarde en haut si tu sais le faire, et alors tu verras comment et quand et d'où viendront les voleurs, et combien et de quelle espèce sont ceux qui veulent voler les raisins. Quand le guetteur est fatigué, il se lève pour prier et puis il s'asseoit de nouveau pour continuer vaillamment le travail précédent » (1100 B). De là nous passons au chapitre vingt-six (col. 1029 B) pour nous entendre dire : « Autre chose est la surveillance des pensées, autre chose la garde de l'intelligence : autant que l'orient est éloigné de l'occident, autant la seconde est au-dessus de la première, et plus fatigante aussi » (Une édition critique de Climaque, s. v. p. !). Enfin une dernière phrase prise dans la récapitulation qui suit le Degré 26 ([11]) : « De même que les voleurs ne se risquent pas sans façon à entrer dans un lieu où ils voient apposées les armes royales, ainsi celui qui unit l'*oraison au cœur* ne sera pas facilement surpris par les voleurs invisibles ». C'est à cette sentence que Nicéphore a dû tenir le plus, à cause de l'expression : unir l'oraison au cœur. C'est en effet cela qu'il va nous enseigner lui-même tout à l'heure. En attendant, il y va de sa réflexion : « Vois-tu comme cela montre clairement l'admirable occupation de cet illustre Père ? ... ».

Voici un Père dont la « grande compassion et condescendance » étonne Nicéphore, et on le comprend aisément : l'abbé Isaïe pousse l'indulgence jusqu'à écrire, en contraste avec l'abbé Agathon dont le même Nicéphore a admiré l'austère déclaration (ci-dessus, p. 271) : « ... Que si nous n'avons pas gardé notre cœur comme nos Pères, faisons de moins notre possible pour garder nos corps sans péché ... » (Isaïe) ([12]). S'il a cité ce texte, c'est pour ce qui s'y lit au sujet des Pères, et non pas à cause de la consolation que peuvent y trouver les faibles. Celle-là, il va encore y revenir un peu plus loin — pour l'exorciser ...

Macaire *le Grand* ne pouvait manquer dans cette galerie de témoins en faveur de la méthode (Macaire, *Hom.* 26, n. 12) ([13]). « Le

([11]) PG 88, 1088 B.
([12]) Ed. Augoustinos, Jérusalem 1911, logos 21, n. 10, p. 132.
([13]) PG 34, 681 D, 684 A.

principal pour l'athlète (= l'ascète), *c'est d'entrer dans son cœur* ... ». Car il y a deux chastetés comme deux fornications, celle du corps qui ne suffit pas, et celle de l'âme. « Entrer dans son cœur » c'est là la méthode. Par ailleurs, note Nicéphore, « cet illustre Père semble contredire les paroles précitées de l'abbé Isaïe. Il n'en est rien. Celui-là nous recommande selon la volonté de Dieu, de garder nos corps, mais il ne requiert pas la seule pureté corporelle, il veut aussi celle de l'esprit ; de sorte que, selon les commandements évangéliques, il nous prescrit la même chose » que Macaire.

Suit Diadoque (*Centurie*, chap. 57) ([14]) : « *Celui qui habite toujours son propre cœur*, émigre totalement des agréments de la vie ... ». Inutile d'en transcrire davantage. Glose de Nicéphore : « Il a bien dit, ce saint, que les machinations des ennemis demeurent sans effet, lorsque nous demeurons dans le fond de notre cœur, et cela d'autant plus que nous nous y attardons davantage. Mais je sais que le temps me manquera si je veux insérer dans le présent écrit les déclarations de tous les Pères. Je n'en mentionnerai plus qu'un ou deux, et je terminerai ».

Un ou deux ; plus exactement trois.

1. Isaac le Syrien nous dit : « Tâche d'entrer dans la chambre (ταμιεῖον) qui est au-dedans de toi : et tu verras la chambre céleste. Car celle-ci et celle-là c'est une seule et même. Entré dans l'une, tu contemples les deux. L'échelle de ce royaume-là est cachée au-dedans de toi, à savoir dans ton âme. Baptise-toi donc « pour sortir » du péché, et tu trouveras là des degrés par où tu pourras monter ». Aucune réflexion de Nicéphore.

2. Jean Carpathios (*Capitula ad Monachos in India* ...) ([15]) a lui aussi attiré l'attention de Nicéphore par un mot que tout lecteur reconnaît dans les lignes citées : « Il est besoin de beaucoup de lutte et de fatigue dans les oraisons, de façon à trouver l'état intellectuel exempt de toute agitation : un autre ciel endocardiaque, où demeure le Christ ; comme dit l'apôtre, 2 *Cor.* 13, 5 ».

3. Syméon le Nouveau Théologien : un morceau d'une vingtaine de lignes, que les plus patientes recherches n'ont pas réussi à identifier. Et peu importe. Nous savons où le collectionneur de témoignages patristiques veut en venir ; il le redit encore une fois :

([14]) Des Places, p. 117 sv.
([15]) PG 85, 1848.

« Vous avez appris, frères, (par tous ces textes), qu'il existe un art spirituel ou plutôt une méthode pour faire monter rapidement celui qui la pratique à l'apathie et à la théoptie. On vous a démontré que toute praxis vaut pour Dieu autant que le feuillage pour l'arbre sans fruits, et que toute âme qui n'a pas la garde de l'intelligence, tout cela ne lui servira de rien. Et donc appliquons-nous, pour ne pas avoir un jour des regrets inutiles, parce que nous serions restés sans fruits jusqu'à la fin ».

La méthode des Pères, c'est donc la garde du cœur, ou de l'intelligence, autrement dit *nepsis*, attention, d'autres noms encore [16], surtout, pour Nicéphore, entrée de l'esprit dans le cœur, ou union de l'esprit au cœur. A ce sujet, il nous sera permis de poser une question, avant d'aborder la seconde partie du *logos* nicéphorien. La doctrine de la *nepsis*, qu'on nous présente comme antique et universelle, dont on nous cite complaisamment des témoins depuis « Notre Père » le grand Antoine jusqu'au plus récent, Syméon le Nouveau Théologien, cette doctrine était-elle tellement oubliée vers la fin du treizième siècle, que cet Italien peut emboucher la trompette pour annoncer sa trouvaille à ses confrères byzantins avec des accents comme ceux-ci : « Vous tous qui brûlez d'obtenir la grandiose et divine *photophanie* de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; vous tous qui voulez recevoir consciemment en votre cœur le feu supercéleste ; vous tous qui cherchez avec empressement l'expérience sentie de la paix avec Dieu ; vous tous qui, pour découvrir et posséder le trésor enfoui dans le champ de vos cœurs, vous êtes dépossédés de tous les biens de ce monde ; vous tous qui voulez dès à présent vous éclairer splendidement à la lumière des lampes spirituelles (Réminiscence de *Mt.* 25, 1 sv.), et avez renoncé à toutes les choses présentes ; vous tous qui souhaitez connaître et saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de vous, accourez ! Je vais vous exposer une science de vie éternelle, mieux : *céleste*, plutôt une méthode qui fait monter sans fatigue ni sueur celui qui la pratique au port de l'apathia ... » (Début de l'opuscule, PG 147. 945 sv.). Ce dithyrambe ne constitue-t-il pas une injure aux moines ainsi solennellement convoqués à entendre ce qu'ils

(16) Cfr. Pseudo-Syméon, *Méthode de la sainte oraison*, *Orient. Christ.* IX, 1927, p. 65.

savent depuis longtemps, puisqu'on ne saurait admettre qu'ils eussent perdu tout contact avec les Pères dont la lecture devait faire leur nourriture spirituelle quotidienne ?

Nous ne consentirons pas à ce vilain soupçon. Ce que les contemporains et confrères grecs de l'Italien transfuge ignorent, ce n'est pas la doctrine traditionnelle de l'*attention*, c'est le moyen de la mettre en pratique. Eux-mêmes le disent, ou Nicéphore le leur fait dire : « ... nous n'en doutons pas, nous en sommes même tout à fait persuadés. Ce que nous demandons à apprendre, c'est de quelle nature est l'attention, et comment on arrive à la trouver. De cela nous n'avons pas la moindre notion ».

A cette question Nicéphore répond en exposant *sa* méthode à lui ; ce que les deux honnêtes Xanthopoulos appelleront bientôt : « la *méthode physique* de ce génie qu'était le bienheureux Nicéphore, concernant l'entrée dans le cœur par la respiration nasale, pour opérer la concentration de la pensée ratiocinante » (Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Méthode et canon*, ... chap. 18) [17].

L'exposé de cette méthode physique, par le texte même de son inventeur (*l. c.* 680 AD), paraît si important à ces deux bons écrivains associés, qu'ils croient devoir le placer « d'abord », c'est-à-dire avant d'aborder le long traité de l'oraison que constitue surtout la suite. Pour Nicéphore, la *prière de Jésus* fait partie de sa méthode : il ne la mentionne que là, et là il dit qu'il faut « l'avoir pour travail et pour méditation incessante ». « Car cela maintient l'intelligence sans distraction, et par suite invulnérable aux suggestions de l'ennemi ... ».

La « méthode physique » reste exclue de notre sujet. Il la fallait seulement mentionner pour noter l'union étroite entre la vieille invocation et le procédé nouveau. C'est cette coalescence qui marque l'apogée de la prière de Jésus. A partir de là, elle prédomine sur toute autre formule de prière. Même quand d'aucuns relègueront la méthode savante au rang de procédés secondaires, la *prière dite de Jésus* gardera la suprématie qu'elle a conquise lentement à travers une dizaine de siècles et qui ne se serait sans doute jamais affirmée avec tant d'éclat s'il n'y avait eu le faux Syméon le Nouveau Théologien et Nicéphore le Solitaire.

(17) PG 147, 677 D.

Pourtant, le triomphe ne vint pas tout de suite. Nicéphore a dû publier son écrit avant de mourir ; en tout cas, il a enseigné les « choses divines » à des personnages « qui furent depuis sel de la terre et lumière du monde », Théolepte de Philadelphie, etc. (cfr. supra, p. 270). Mais lorsque, une génération après lui, Grégoire le Sinaïte viendra propager la bonne doctrine à la sainte montagne de l'Athos, on nous répète à son sujet à peu près ce que nous savons de Nicéphore. Il y trouva étonnamment peu de contemplatifs au sens hésychastique ([18]), trois exactement, dont on nous donne les noms, Isaïe, Corneille et Macaire. Encore n'avaient-ils de la contemplation que des notions rudimentaires. Le reste, gens au demeurant très vertueux, se contentaient de la pratique. Le zèle du Sinaïte allait changer cet état de choses : la grande vogue de l'hésychasme et de sa nouvelle méthode date de lui. Nous n'en parlerons pas.

Mais pourquoi Nicéphore n'eut-il pas le même succès ? La mort peut-être, l'exil en tout cas, l'auront empêché. Quant aux trois disciples qu'il eut, aux dires de Palamas, un seul, que nous sachions, déploya une activité de père spirituel : Théolepte de Philadelphie ; et celui-là ne fut « ni méthodomane ni méthodophobe » ([19]), comme dit un sage de notre temps. « Théolepte semble bien attacher moins d'importance à la formule même de cette invocation (la prière de Jésus) qu'à l'esprit de prière continue qu'elle est censée faciliter ».

A partir du XIVe siècle divers auteurs, admis ou non dans la *Philocalie*, célèbrent à l'envi les excellences de la formule. Citons-en au moins un, un anonyme qui en représente les mérites par des figures, en un « *logos* admirable sur les paroles de la divine prière, à savoir le : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » (*Philocalie*[1], p. 1163-1167). On se croirait d'abord dans un livre de géométrie ou de trigonométrie (N. B. page 966 il y a un autre dessin, correspondant au treizième des chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques de Grégoire Palamas).

Nul n'a jusqu'ici fait à cet inconnu l'honneur de le traduire en une langue autre que le néo-grec, et cependant Nicodème l'Hagio-

([18]) Cfr. la *Vie de Grégoire le Sinaïte*, publiée par J. POMJALOVSKY, S. Pétersbourg 1894, n. VII, p. 10.

([19]) S. SALAVILLE, *Formes de prière d'après un byzantin du XIVe siècle*, *Echos d'Orient* 39, 1940-1942, p. 25 et p. 19.

rite n'a pas fait œuvre vaine en rendant ces pages compréhensibles à tout chrétien.

« Quelle puissance possède la prière du : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi », et quels dons elle obtient à ceux qui la pratiquent, et à quel état de dignité elle les élève, il ne nous est pas possible de le dire ni de le montrer, pour la bonne raison que cela dépasse nos forces. Disons seulement ceci au sujet de la prière du Seigneur Jésus-Christ, etc. : d'où tire-t-elle son origine, et quels sont les premiers qui ont dit les mots de cette prière ? C'est tout au commencement, de la sainte Ecriture elle-même, que cette prière tire son origine, et ce sont les trois coryphées d'entre les apôtres du Seigneur Christ qui ont dit les mots de la prière : Je veux dire Paul, Jean et Pierre ; c'est d'eux que nous l'avons reçue comme un héritage transmis de père en fils ; et ces mots sont des oracles divins, des révélations du Saint-Esprit, la voix de Dieu, puisque aussi bien telle est notre foi : nous croyons que ce que les divins apôtres pneumatophores ont dit et écrit, ce sont des paroles que le Christ a prononcées par la bouche des apôtres. Telle est en effet la promesse du Seigneur dans le saint Evangile : que le Fils et le Père et le Saint-Esprit viendront, feront leur demeure en eux, et non seulement dans les apôtres, mais en tout autre chrétien qui garde ses commandements. De là vient que le divin Paul, qui a été admis à monter jusqu'au troisième ciel, dit le : Seigneur Jésus. Nul ne peut appeler : Seigneur Jésus, si ce n'est en l'Esprit-Saint (1 *Cor.* 12, 3). Et ... l'apôtre Paul montre encore que ce même nom est très sublime et au-dessus des autres noms communs à beaucoup de personnes ; à cause de cela il n'est pas non plus possible que quelqu'un le prononce autrement que de par l'Esprit-Saint ».

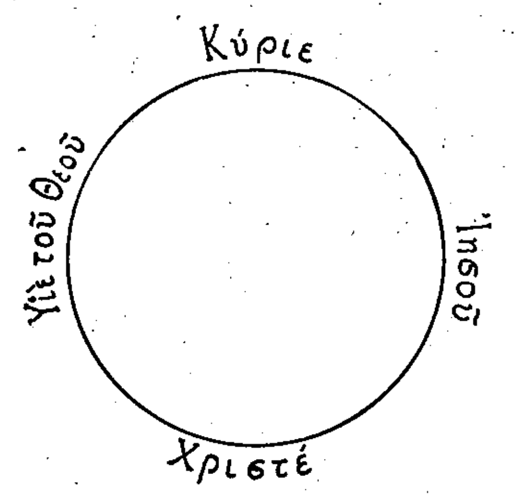
« Et Jean le Théologien qui a proclamé d'une voix de tonnerre les choses spirituelles et théologiques, a repris la fin de Paul, en a fait un commencement et dit : « Tout esprit qui ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, n'est pas de Dieu » (1 *Jo.* 4, 2). Et en affirmant que tout esprit qui confesse ce nom de Jésus-Christ est de Dieu, le divin apôtre montre que le nom et la confession de Jésus-Christ est (un effet) de la divine grâce spirituelle et non pas un simple hasard ».

« Semblablement, le chef des apôtres, Pierre, a saisi la fin de Jean et en a fait un commencement, à savoir (le mot) *Christ* : le jour où Notre-Seigneur interrogea ses disciples : Et vous, qui dites-vous que je suis ? Pierre dit : « Toi, tu es le Christ, le Fils de Dieu » (*Mt.* 16, 16). Cela, Dieu le Père le lui avait révélé du haut du ciel, comme l'atteste Notre-Seigneur dans le saint Evangile ».

« Observe que ces trois saints apôtres du Christ, dans les mots qu'ils disent, se tiennent l'un l'autre et forment comme un cercle ; l'un emprunte à l'autre les vocables sacrés, de sorte que les mots que le premier dit en dernier lieu, le deuxième en fait son début, et de même le troisième, achevant ainsi cette prière.

Paul dit : Seigneur Jésus.
Jean dit : Jésus-Christ.
Pierre : Christ, Fils de Dieu.

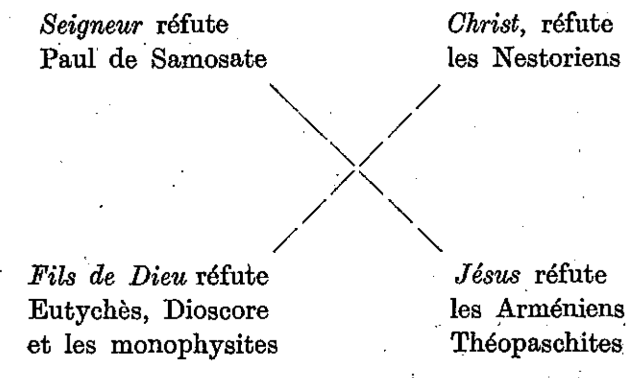
Ainsi se constitue un cercle merveilleux. Et la fin, qui est *Fils de Dieu*, rejoint le commencement, qui est *Seigneur*. Car il n'y a aucune différence entre dire *Seigneur* et dire *Fils de Dieu*, puisque les deux expriment la divinité du Monogène Fils de Dieu. Et pour que chacun le comprenne, dessinons le cercle :



De cette façon les bienheureux apôtres nous ont transmis (l'habitude) de dire en l'Esprit-Saint et de confesser : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu. Comme ils sont trois ils méritent créance ».

Dans la suite, l'auteur disserte sur les degrés de la vie spirituelle représentés par les trois apôtres. Cela ne vient pas à notre sujet.

Mais une autre considération de notre anonyme complètera notre exposé et nous permettra de conclure. Le texte se résume facilement, sans traduction in extenso, en la figure que voici :



La « prière de Jésus », dans sa formule complète, réfute toutes les hérésies. « Le : *Kyrie* manifeste la nature divine du Christ, et réfute l'hérésie de ceux qui disaient qu'il est seulement homme et non pas Dieu. Le : *Jésus*, en revanche, manifeste la nature humaine du Christ, et réfute l'hérésie de deux qui disaient qu'il est seulement Dieu et non pas homme, mais qu'il paraît seulement homme selon l'imagination. Le : *Christ* manifeste les deux natures, la divine et l'humaine, en une seule personne et une seule hypostase, et réfute l'hérésie de ceux qui disaient que le Christ a deux hypostases séparées l'une de l'autre. Le : *Fils de Dieu* manifeste que dans le Christ la nature divine est inconfuse, même après l'union qu'elle a opérée avec la nature humaine; et la nature humaine, elle aussi, est semblablement inconfuse ; et réfute l'hérésie de ceux qui disent que la divine et l'humaine natures dans le Christ ont subi une confusion et se sont mélangées l'une avec l'autre ... ».

Notre chapitre sur la demande de miséricorde nous dispense de traduire le développement de l'auteur sur le *aie pitié de nous* (p. 1166).

C'est ce contenu de foi divine et de bonne foi humaine qui fait la valeur exceptionnelle de la *prière de Jésus*. Quant au nom de Jésus tout seul, nous avons vu combien peu il répond à l'usage des fidèles en tout temps, précisément à cause de leur foi et à cause de leur amour. Parce qu'ils croient au Christ de la Révélation, ils aiment à donner au Fils de l'homme Jésus les titres qui sont les siens de par l'union hypostatique avec le Verbe Fils du Père. L'habitude de dire Jésus tout court risque de ravaler nos relations avec lui au niveau d'une amitié plus humaine que divine, plus sensible que vraiment adoratrice ; et c'est l'adoration seule qui fait de notre amour pour Dieu le suprême et incomparable amour devant quoi pâlissent tous les autres.

L'auteur anonyme affirme dans la suite : « C'est cela que nous ont transmis les Pères théosophes, qui étaient des hommes parfaits et théophores. Chacun de ces mots divins, savoir : Seigneur Jésus, Fils de Dieu, tels que les divins apôtres nous les ont laissés, ils les ont tellement gravés dans leur cœur et tellement aimés. Surtout le très doux nom de Jésus, qu'ils employaient seul pour toute prière ; ils s'efforçaient en toute leur vie incessamment de se rassasier de la douceur de Jésus ; partout ils avaient faim et soif de Jésus.

Aussi furent-ils comblés de joie spirituelle et inénarrable, et reçurent-ils des charismes divins, et sortirent de la chair et de ce monde. C'étaient des anges terrestres ou des hommes célestes. Ils montèrent sur les hauteurs de la vertu par le moyen de la très douce appellation de Jésus » (p. 1165 sv.).

Seulement cela est un peu en contradiction avec ce qui précède ; en opposition certaine à ce que l'histoire nous a appris ; et difficilement conciliable avec ce qui suit. « Néanmoins, pour nous, les commençants et imparfaits que nous sommes ; ils ont comme de juste ordonné que nous disions aussi le : Aie pitié de nous ; et donc : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de nous ; pour nul autre motif, si ce n'est pour que nous connaissions notre mesure et état et sachions combien nous avons besoin de la grande et abondante miséricorde du Dieu Saint. Nous sommes comme cet aveugle dont parle le saint Evangile, lequel, poussé par le désir de recouvrer la vision oculaire, criait au moment où Notre-Seigneur passait par là : Jésus, aie pitié de moi. Nous aussi, aveugles que nous sommes quant à l'âme, supplions Dieu de montrer sa miséricorde envers nous, et qu'il nous ouvre les yeux de l'âme de façon à le voir mentalement. C'est pour cette raison que (les Pères) nous ont enjoint de dire aussi le : Aie pitié de nous » (p. 1166 a).

S'il en est ainsi, il n'y a pas dû y avoir beaucoup de Pères à se contenter de « Jésus », pour la bonne raison que les plus théophores d'entre eux étaient aussi ceux qui se voyaient les moins parfaits, à commencer (pour ne pas parler des apôtres) par saint Arsène et la quasi totalité des Pères du désert. « Plus on approche de Dieu, plus on se voit pécheur », disait l'abbé Matoès, en parfait accord avec les plus célèbres de ses confrères (*Alph.* Matoès n. 2) [20].

[20] Cfr. *Penthos*, p. 44-50 ; et ci-dessus, 2e partie, p. 216 ss.

CONCLUSION

Deux choses se rencontrent dans la *prière de Jésus*, et elles sont l'une et l'autre de première importance : l'adoration et la componction, le divin et l'humain dans ce qui les oppose en leur être et dans ce qui les unit en la Charité. La prière dite de Jésus est une magnifique formule de prière.

Admirable dans l'ensemble de ses éléments, elle reste cependant une formule. Au seizième siècle on appelait *formuliste* « celui qui est attaché aux formules, qui les suit scrupuleusement » (Littré s. v.). Tout apport extérieur dans un organisme vivant ne profite que s'il est assimilé ; il ne s'assimile que s'il répond aux besoins vitaux du sujet ; et ceux-ci diffèrent selon l'âge, le tempérament, les antécédents, les circonstances. La grande loi, ici comme en toutes choses, c'est la discrétion. Aussi avons-nous vu, pendant des siècles, la *méditation secrète* se pratiquer dans la liberté laissée à chacun de se choisir les mots qu'il ruminait. Une seule règle, édictée par saint Arsène : « De toutes les forces dont tu disposes, bataille pour obtenir que ton activité intérieure soit selon Dieu » (*Alph.* Arsène, n. 9). Mais elle peut être selon Dieu de beaucoup de façons ou par beaucoup de moyens : Saint Pachôme, qui ordonnait inlassablement aux moines : *de scripturis aliquid meditari*, de ruminer quelque chose des saintes Ecritures, suppose que tous les versets du Livre sacré ont cette vertu en tant que paroles de Dieu et de par leur sens. Même, aux dires de certains, si on ne les comprend pas. Cassien, ou son abbé Isaac, en préfère un auquel il attribue généreusement les plus merveilleuses efficacités. D'autres se composaient eux-mêmes leur prière courte. Qu'importe ? Pourvu que « nous cherchions Dieu, Il nous apparaîtra ; et si nous le retenons, Il demeurera avec nous » (*Alph.*, Arsène, n. 10), nous assure encore saint Arsène à la suite de l'apophthegme allégué ci-dessus.

L'esprit de Dieu n'est lié à aucune formule : la « prière de Jésus » n'est pas un sacrement. Moins encore un rit magique, même si elle a l'une ou l'autre fois servi à introduire une incantation contre les

rhumatismes ou contre la mal de tête (1). La psychologie humaine, sur son fond commun, présente des variétés individuelles sans nombre, soit du fait de la naissance et de ses antécédents, soit comme résultantes d'habitudes acquises. Sans compter la succession, rectiligne ou périodique, des états d'âme, de conscience et de sensibilité en chacun d'entre nous. La πολυποίκιλος σοφία, la multiforme Sagesse de Dieu postule en l'homme la diacrisis pour s'y adapter.

« Le Seigneur est l'esprit : où est l'esprit du Seigneur, là, liberté ! » (2 *Cor.* 3, 17). Le Seigneur Jésus qui a tant exhorté à la prière persévérante, ne s'est pas empressé d'enseigner une formule, au rebours des pharisiens et de Jean le Baptiste (*Luc*, 11, 1 ; *Luc*, 5, 33). Sans doute pensait-il que la meilleure prière au Père, c'est celle que chacun de ses enfants lui fait en sa propre langue. Si les pensées bonnes sortent du cœur, en sera-t-il autrement des prières bonnes ? Quand le Maître se décide à proposer le *Notre Père*, il n'a pas entendu supprimer toutes autres formules, ni même imposer la lettre de celle-là selon saint Matthieu, puisqu'elle ne recouvre pas absolument celle de saint Luc, également authentique. Toutes les liturgies ne font en définitive autre chose que de détailler le sens de l'oraison dominicale, et les prières personnelles de chaque fidèle devraient faire de même, la *cryptè mélétè* tout autant que les autres : elle doit demander non pas de nombreuses choses, mais les mêmes de nombreuses fois (Cfr. Jean CLIMAQUE, non pas πολλὰ λέγων, mais τὰ αὐτὰ πολλάκις Grad. 28, Schol. 2, PG 88. 1140 D). Quels qu'en soient les mots, ils doivent, dans l'intention de qui les dit, signifier quelque chose de grand et d'éternel, et non pas quelque chose de temporel et de mesquin, comme les Pères ne cessent de nous en avertir ; d'abord le royaume de Dieu, et le reste nous sera donné de surcroît. C'est là le sens profond de toute prière chrétienne. Invoquer le nom du Seigneur, c'est cela, en dernière analyse ; et cela se trouve en toute prière chrétienne, parce que c'est τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος la pensée et la volonté de l'Esprit qui prie en nous avec des gémissements ineffables en nous faisant enfants du Père ; et Celui qui scrute les cœurs sait ce que veut opérer l'Esprit : toutes ses demandes sont selon Dieu, pour faire de nous des saints (Cfr. *Rom.* 8, 26 sv.).

(1) Cfr. A. VASSILIEV, *Anecdota Graeca* I, Moscou 1893, p. 331 sv.

L'abbé Isaac et ceux qui à son école, ou plutôt, comme il dit, à l'école des plus anciens Pères, pratiquaient le *Deus in adjutorium meum intende*, invoquaient le nom du Seigneur. Les *chrétiens* portent le nom du Seigneur sans qu'ils aient besoin d'y ajouter celui de Jésuites. Le signe de la croix est le signe du chrétien sans que le nom de Jésus y soit ; et l'Eglise l'a employé pour chasser le diable sans nulle crainte de faire tort au nom de Jésus, ou de ne pas réussir parce qu'elle ne l'y prononçait pas. Le *Kyrie eleison* de la liturgie byzantine ne contient pas le nom de Jésus, mais si on y répète tant de fois ce cri (jusqu'à cinq cent fois de suite en la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix) (2), c'est parce qu'il constitue, sans ce nom, une parfaite invocation du Nom. Etc. ... On n'en finirait pas de tout énumérer. Tout, en spiritualité chrétienne, est invocation du Nom.

Voici quelques lignes orthodoxes récentes : « Le *Kyrie eleison* se chante à cause de ceci que les anciens chrétiens, accomplissant les mots de l'apôtre Paul : Priez sans cesse, disaient toujours, quoi qu'ils fissent, la courte prière : *Kyrie eleison*. Dans la suite, cette prière constante des chrétiens a été allongée, et maintenant elle se récite comme ceci : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de nous; et la récitent sans interruption certains très fervents moines et séculiers. Mais dans les ecténies est restée l'ancienne formule courte de cette perpétuelle prière chrétienne » (3).

Peu importe que ces affirmations contredisent celles de l'anonyme de la Philocalie et celles d'un Moine de l'Eglise orientale. Ce que nous devons faire remarquer, c'est que les uns comme les autres, les représentants de ces trois opinions pensent et veulent invoquer le nom du Seigneur : par le Kyrie eleison, par le Seigneur Jésus Christ Fils de Dieu aie pitié de moi, ou par le nom de Jésus tout seul. C'est cet accord de tous dans le fond et par rapport au but, qui nous importe beaucoup plus que la divergence des formules ou des explications. « Eh quoi ? de quelque façon que le Christ soit *invoqué*, j'en ai de la joie, et j'en aurai toujours ».

Seul soit anathème qui, Le connaissant, n'aime pas le Seigneur, ne l'adore pas, c'est-à-dire ne l'invoque pas.

(2) Cfr. *Typicon* de la Grande Eglise du Christ, éd. M. SALIVEROU, Athènes, sans date, p. 75a.
(3) *Un traité de la foi orthodoxe* en cinq volumes, vol. 2, sans date (1956), p. 164 Note. (En russe).

Pour rester dans la vérité historique, seule perspective juste quand il s'agit d'un fait d'histoire, il ne faut pas oublier pour quelle raison et dans quel but a été inventée la *prière de Jésus.* L'auteur russe que nous venons de citer exprime l'exacte vérité quand il dit que ce fut pour arriver à l'oraison ininterrompue, et cela par l'unification de l'intelligence moyennant le perpétuel souvenir de Dieu. Il suffit de rappeler le grand maître en cette matière, Diadoque de Photicé. De compte fait, toute piété chrétienne (pour ne parler pas des autres !) aspire à cette « vie en Dieu ». L'oraison est la respiration de l'âme, dit un axiome dont il serait malaisé de découvrir l'inventeur. Tout homme religieux le retrouve de sa propre initiative et expérience. S'il y avait une autre fonction physique plus perpétuellement nécessaire à la vie, c'est celle-là qui servirait de comparaison. Bien avant Jean Climaque, de plus grands que lui avaient dit, comme saint Grégoire le Théologien : « Il faut se souvenir de Dieu plus qu'il ne faut respirer » (*Oratio* 27, Theologica I, 4) (4). Et saint Basile, en une longue *Erotesis* qui est entièrement sur ce sujet (*Reg. Fus. Tract.* 5) (5), avait enseigné, avec l'Evangile et saint Paul à la main, qu'il faut tout abandonner et tout entreprendre pour arriver à « porter partout avec soi la sainte pensée de Dieu, imprimée en nos âmes comme une estampille indélébile, par le perpétuel et pur souvenir ». La maxime du Théologien par antonomase porte bien la frappe de son esprit et de son style. Il ne la donne cependant pas comme de lui ; il la mentionne pour dire qu'il l'admet lui aussi, qu'il renchérit même sur elle en disant qu'il ne faut jamais faire autre chose que penser à Dieu (6).

Mais aucun de ces hiérarques n'a proposé une *formula spiritualis theoriae* pour entretenir la mémoire de Dieu. Leur méthode, c'est la pratique du détachement, « l'anachorèse des volontés » et « l'oubli total » du passé, comme dit Basile (*Reg. Fus. Tr.* 6) (7). Grégoire, à l'occasion, affirme qu'il n'y a rien de plus facile que de se souvenir de Dieu (*Oratio* 17, n. 2) (8), mais ce discours s'adresse aux citoyens

(4) PG 36, 16 B.
(5) PG 31, 920 B, 924 D.
(6) Les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène attribuent la maxime à saint Grégoire le Thaumaturge : PG 96, 228 A. K. HOLL, *Fragmente aus den Sacra Parallela, Texte und Untersuchungen* 20, p. 160, n. 407 n'admet pas cette attribution.
(7) PG 31, 995 C.
(8) PG 35, 968 BC.

de Nazianze ἀγωνιῶντας réduits à un état d'angoisse mortelle, par les menaces d'un gouverneur furieux.

Ce sont les moines qui ont, sinon inventé, du moins recommandé et pratiqué systématiquement le maintien de la pensée de Dieu par la *cryptè mélétè.* Chacun avait sa politeia *pour cela* ; et la curiosité des reporters du désert qui nous ont laissé les Apophthegmes s'explique en grande partie par le désir d'en connaître le plus possible pour choisir la meilleure, c'est-à-dire la mieux adaptée au goût et à la situation de chacun. Ils n'imaginaient pas que ce fût facile : Arsène nous a dit qu'il y faut toute la force d'âme disponible (*Alph.* Arsène, n. 9) ; Diadoque avertit expressément : « Quand l'âme est agitée par la colère ou souillée par un excès de table ou oppressée d'un lourd découragement, l'intelligence ne peut, quelque violence qu'on lui fasse, retenir le souvenir du Seigneur Jésus » (DIADOQUE, chap. 61). Autrement dit, aucune formule, fût-ce le *Deus in adjutorium* ou la *prière de Jésus*, n'y fera rien. Il faut en passer par la mortification et les autres exercices de la praxis.

Au contraire, une « occupation secrète » insérée dans un ensemble de vertus sérieusement pratiquées obtiendra le but convoité, l'union à Dieu par une sorte d'oraison perpétuelle, quelle que soit la prière courte méditée ou ruminée. Toutes les âmes qui aspirent à ce bienheureux état, trouvent tôt ou tard une manière habituelle d'exprimer leur aspiration. Et tant mieux pour elles si elles se mettent aussi à la *méditer* sans cesse, ou sans autre cesse que l'impératif du devoir, qui est un autre moyen d'assurer cette précieuse souvenance. Peut-être même le meilleur. Saint Barsanuphe disait déjà à un infirmier (saint Dorothée ?) qui se plaignait des distractions inévitables dans son office : « Avoir un ordre (à exécuter) et s'occuper à l'observer, c'est à la fois soumission et *souvenir de Dieu.* Tu es donc toute la journée plongé dans le souvenir de Dieu, et tu ne le sais pas ? » (BARSANUPHE, Lettre 225) (9). Cet archi-oriental de Barsanuphe, Egyptien de vieille race, se montre aussi réaliste que le plus occidental des latins : les pensées les plus pieuses ont besoin du contrôle des œuvres. L'abbé Sisoès avait depuis longtemps exprimé la même conviction : « Un frère lui demanda : Je constate, en m'examinant, que le souvenir de Dieu ne me quitte pas. Sisoès lui dit : Ce n'est pas grand'chose que ta pensée soit avec Dieu. Ce qui est

(9) Ed. NICODEME, p. 168.

grand, c'est de te voir au-dessous de toute créature. C'est cela, uni au travail corporel, qui conduit à l'habitude de l'humilité » (*Alph.* Sisoès, n. 13).

S'il ne suffit pas de penser à une vertu ni surtout à *la* vertu en bloc pour tout aussitôt la posséder, il reste cependant vrai, et les Pères l'ont parfaitement compris, que la pensée achemine vers l'acte, et cela d'autant mieux qu'elle est plus assidue. « Comment se fait-il, demande un cellerier à saint Dorothée, que ma raison jouisse de ces belles idées, et que même je désire y correspondre, et que cependant, à l'heure dite, je ne sois pas disposé à la pratique ? ». Réponse : « C'est que tu ne les médites pas partout et toujours » (Dorothée, *Doctrina* XVIII) [10]. C'est pourquoi en tous pays et de tout temps, les âmes pieuses ont *médité* de cette façon, même si elles n'ont pas songé à faire de la propagande pour *leur* genre de méditation. Beaucoup même ont manqué de discrétion en cet exercice, surestimé leurs forces et ruiné leur santé physique ou mentale.

On m'excusera d'apporter quelques exemples d'occidentaux qui ont enseigné ou pratiqué la *méditation* secrète et continuelle autant que les Orientaux les plus célèbres. Et on me pardonnera de citer ceux que je connais le mieux, en souhaitant que d'autres ajoutent à la liste : on peut prévoir qu'elle sera longue ...

« Chez les chartreux (N. B. Ces hésychastes d'occident), Hugues de Balma compose à la fin du treizième siècle, avant 1290 semble-t-il (N. B. le siècle de Nicéphore-Moine) un *De Triplici via ad sapientiam*, destiné sous le titre de *Theologia Mystica*, et attribué à saint Bonaventure, à exercer une large influence, ... comme point de départ de toute une spiritualité des *aspirations* dont s'inspireront des auteurs d'écoles très diverses, Harphius, Alvarez de Paz, Bona ...» [11].

Il faut s'entendre sur l'expression « point de départ ». Le moine Nicéphore aussi est un point de départ ; mais il se rattache aux anciens Pères, à commencer par saint Antoine. Le Cardinal Bona fait de même, au chapitre IV de sa *Via Compendii ad Deum* [12] : saint Antoine, saint Augustin, Cassien, saint Jean Chrysostome viennent déposer en faveur des aspirations, avant Guillaume de

---

[10] PG 88, 1805 B.
[11] J. DE GUIBERT, *Lecons de théologie mystique*, t. I, Toulouse 1955, p. 62.
[12] J. BONA, *Opera Omnia*, Venetiis MDCCLXIV, p. 59.

Saint-Thierry, Tertullien et saint Laurent Justinien. D'Augustin est invoqué le fameux passage de la lettre à Proba X (PL. 33. 501 sv.) : « On dit que les frères en Egypte, ont des prières fréquentes, mais très brèves, rapides en quelque sorte comme des traits, pour que l'attention, si nécessaire à qui prie, ne vienne pas à s'évanouir ou à s'émousser ... ». Soit dit en passant : saint Augustin a donc eu connaissance de la *cryptè mélétè* des solitaires orientaux, et c'est lui qui a donné à ces oraisons brèves le nom de jaculatoires. S'il s'est trompé, nous aimons mieux nous tromper avec lui ...

Bona cite encore beaucoup d'autres autorités, à commencer par le Christ Sauveur en personne qui a fait usage de prières courtes au jardin de Gethsémani et sur la croix ; puis, pêle-mêle, Néhémie, Judith, les saints du ciel qui sans nul repos disent nuit et jour : Sanctus, Sanctus, Sanctus ; saint Basile qui conseille au pécheur de crier comme la Chananéenne : Aie pitié de moi, Fils de David [13] ; sainte Marcelle qui, au rapport de saint Jérôme, chantait toujours le verset du psaume : « dans mon cœur j'ai caché tes paroles, pour ne point pécher contre toi » (*Ps.* 118, 11) ; saint Malachie au témoignage de saint Bernard ; Thaïs, la pécheresse convertie à qui saint Paphnuce avait appris à répéter : Toi qui m'as créée, aie pitié de moi ; encore Cassien et son : Deus in ajutorium meum intende ; « des Vies des Pères on peut apporter ici beaucoup d'exemples » [14] : l'abbé Isaïe, l'abbé Macaire ; Moïse l'Ethiopien ; Paul le moine qui récitait trois cents prières ; une vierge qui en disait sept cents ; Syméon Stylite, etc.

Il faut se rendre à l'évidence : les latins qui vantent la méthode des aspirations, la font remonter aussi haut dans l'antiquité que les orientaux leur *prière de Jésu*. Bien mieux, à la *même* antiquité scripturaire et monacale.

« Je dis donc : la voie de raccourci vers Dieu, au sommet de la théologie mystique, à l'intime union avec le Verbe, ce sont les mouvements anagogiques et l'exercice des aspirations. A l'appui de cette thèse je cite des témoins au-dessus de tout litige Le premier c'est le Carme Jean de Jésus Marie qui écrit [15] : C'est l'avis unanime de tous ceux que j'ai lus : à la plus haute connaissance ou

---

[13] En note : *Basil. hort. ad baptismum.*
[14] En note : *Vitae Patrum*, ROSWEYDE, l. 5, libellus 12.
[15] En note : JOANN. A JESU MARIA, *Mystic. Theol.* c. 9.

expérience de Dieu, l'âme est élevée par l'exercice des aspirations, de sorte que, si elle préfère à tous les autres et pratique assidûment cet exercice angélique, elle profitera grandement ..... » etc. ([16]). Plus catégorique encore, dans le même sens, le carme Thomas de Jésus cité à la page suivante : « S'il faut croire les saints Pères et les autres mystiques qui ont fait l'expérience de cette vie, on ne saurait trouver aucune voie plus courte ni aucune manière plus facile et plus noble de monter à Dieu que celle que les mystiques appellent sagesse unitive ou amour unitif, lequel consiste dans les mouvements anagogiques ou aspirations par lesquelles le cœur s'efforce de s'élever à Dieu et de s'attacher à Lui d'un extrême désir » ([17]). De pareils témoignages, assure Bona, on pourrait remplir des pages et des pages, en recourant à Bonaventure, Henri Harphius, Jean Gerson, Denys le Chartreux, Constantin de Barbanson ...

Pour la théorie, nous n'en dirons pas davantage : les latins ont connu, par Cassien et par d'autres, l'enseignement traditionnel sur l'efficacité des prières courtes et fréquentes.

Et ils les ont pratiquées beaucoup. Ici encore quelques indications suffiront. Mais celui qui ferait de cette matière une étude exhaustive, rendrait un signalé service et à la vérité et à la spiritualité. Voici d'abord une page qui cite saint Basile et qui ne déparerait pas la Philocalie : « ... illud in nostris desiderabat Beatus Pater ..., ut in omni loco constituti, et quibuslibet implicati negotiorum vinculis, per aspirationes tamen frequentatas mente ad Deum evolarent, eumque locorum ubicumque praesentem invenirent, et hoc peroptimum orandi genus existimarent, cum sua omnia ad Dei cultum et gloriam ampliorem revocarent ... Si illam mentis ad Deum sursum intentionem et oblationem qua se Domino suo mens in oratione consecrat intelligamus, haec una vere orationis appellationem promeretur, quam, ut hortatur S. Basilius, omni temporis puncto debemus usurpare, tum immortales Deo gratias agendo, tum in supremam illius maiestatem mentis oculum defigendo. Tum demum enim vere et perfecte *sine intermissione oraveris, ubi omnis prorsus vitae tuae ratio atque institutum divinae te conformarit voluntati ; sic ut vita ipsa dici et esse promereatur, continens quaedam et indivulsa oratio* ([18]).

([16]) Bona, *l. c.* chap. V, p. 58.
([17]) En note : Thomas a Jesu *de div. orat.* l. 4 c. 20.

Dans la suite est encore cité saint Grégoire le Grand, le Gregorios Dialogos des Orientaux. Cette page est extraite d'une lettre adressée aux Pères et Frères de la Compagnie de Jésus par le Père Claude Acquaviva, en date du 14 août 1599, pour leur rappeler « quel est dans la Société, conformément à notre Institut, l'usage de l'oraison et des pénitences ». Nous ne nous étonnerons donc pas de trouver en grand honneur la pratique des oraisons courtes et fréquentes. L'audomarois Antoine de Balinghem publie à Lille en 1617 un volume de 654 pages *De Orationibus Jaculatoriis* ([19]), réédité dès l'année suivante à Anvers ; en 1626 un *Thesaurus Orationum Jaculatoriarum* ..., Coloniae Agrippinae, 164 pages. Le parisien Michel Boutauld, en 1684, une *Méthode pour converser avec Dieu*, 141 pages, qui a eu de nombreuses éditions et adaptations, sans compter les traductions allemande, anglaise, néerlandaise, italiennes dont une par saint Alphonse de Liguori.

Considérons un peu plus attentivement l'in-folio de 355 pages (sans compter les Avvertenze qui précèdent et les Indices qui suivent) du P. Pietro Francesco Orta, originaire de Dolina en Istrie : *Orazioni giacolatorie di molti santi e servi di Dio, con diversi racconti esemplari. Opera d'un religioso della Compagnia di Giesù. Aggiuntevi alcune avvertenze, e maniere di praticare dette Orazioni, coll'Indice delle Materie, e catalogo de' Soggetti nominati nell'Opera, e nei racconti.* In Roma MDCCVI. Per Gaetano Zenobj, Stampatore, e Intagliatore della Santità di Nostro Signore Clemente XI. Avanti il Seminario Romano. Con licenza dei Superiori. — Les oraisons jaculatoires, numérotées de gros chiffres arabes de 1 à 1000, sont données en latin, suivies de leur traduction italienne, et du nom des saints personnages qui, d'après les documents indiqués, en ont fait un usage fréquent. A cette armée de témoins toute la chrétienté fournit des recrues : Orient et Occident, hommes et femmes, séculiers et religieux, anciens et modernes, savants et ignorants, cordeliers et frères prêcheurs, ermites et missionnaires. Déjà, nous dit-on, des saints de l'Ancien Testament avaient l'habitude de ces oraisons courtes ; ceux du Nouveau les ont pratiquées tous, peu ou beau-

([18]) En note : *Hom. in Mart. Iulit.*
([19]) Voir le titre très long dans C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.*

coup (Avvertenze II et III). Les références manquent quelquefois de clarté, du moins pour nous. D'autres fois elles sont d'une précision parfaite, par exemple : « ... sta registrato nelle Croniche de' Minori di Marco di Lisbona al *Tom. I. lib. I. cap.* 99. § 302. come il Serafico S. Francesco soleva ripetere sovente quel suo detto famiiare, *Benedetto sia il Nome del Nostro Signor Giesù Cristo* (Avvertenza IV) ». Le but de ces aspirations est exactement celui de la *prière de Jésus* : réaliser le « oportet semper orare et non deficere » (*Luc* 8), et le « vigilate omni tempore orantes » (*Luc* 22). Mais l'assiduité à cette pratique a d'autres merveilleux effets énumérés en une longue liste sans phrases (Avvertenza XIII).

Il vaut la peine de comparer cette série de promesses à l'enthousiasme de Cassien et du pélerin russe pour leurs formules à eux.

« Très grande aussi est l'estime des saints Pères et des maîtres de la vie spirituelle pour l'usage des oraisons jaculatoires ... Ils disent donc qu'elles sont des stimulants aux vertus solides et fortes, prédisposition à la vie parfaite.

« Elles servent à extirper les défauts, spécialement ceux qui sont habituels et enracinés.

« Elles tempèrent l'ardeur des passions qui ont le plus de pouvoir sur le cœur humain, savoir la passion de l'amour et de la haine, jusqu'à les éteindre entièrement ...

« Elles sont un grand soulagement dans les épreuves.

« Elles suggèrent des conseils dans les perplexités.

« Elles portent dans les dangers.

« Elles avertissent des occasions à fuir.

« Elles aident à se relever des chutes.

« Elles rendent la langue plus circonspecte dans les discours, le cœur plus précautionneux dans les conversations.

« Elles inspirent une entière confiance dans la divine Bonté.

« Elles ravivent la foi alanguie.

« Elles raffermissent l'espérance vacillante.

« Elles rallument la charité refroidie ».

Suit une liste de toutes sortes de personnes et états qui trouvent dans la pratique des aspirations exactement ce qu'il leur faut. (Orta, *op. cit.* Avvertenza XIII).

Notons encore que la *prière de Jésus* ne se rencontre en aucun des mille numéros de la collection. Ce qui s'en rapproche le plus, c'est 37 : JESUS Nazarenus, Rex Judaeorum, miserere mei. Mais ce qui s'y trouve, plus souvent que dans les documents orientaux, c'est le nom de Jésus sans autre titre, ou avec une épithète comme

dulcissime, bone. Par exemple n. 10 Transfige dulcissime Jesu medullas, et viscera animae meae suavissimo amoris tui vulnere. n. 17 Amor Jesu dulcissime. n. 42 Dulcissime Jesu non sis mihi Judex sed Salvator. n. 56 Jesus totus desiderabilis. n. 90 Jesu mi, dulcis amor, et Vita mea. n. 92 Jesu verae cordis delitiae. n. 131 Veni, veni Jesu, festina veni, Etc., etc.

Beaucoup aussi à la très sainte Vierge Marie, par exemple : n. 196 Maria ecce do tibi cor meum. n. 82 Si mille millia corda haberem, mille millibus cordibus Mariam diligerem. n. 390 Ecce Mater jam venio. n. 396 O Mater mea, amor meus, et consolatio mea. n. 473 Monstra te esse Matrem. n. 801 Non sit in me cor quod non sit Mariae Cor. Cette aspiration est attribuée à saint Jean Damascène.

En des temps tout proches de nous, voici quelques « latins » qui se sont appliqués à la *cryptè mélétè* avec une intensité et une liberté d'âme capables de rendre jaloux le « pélerin russe de la prière intérieure », si les hommes de Dieu pouvaient envier à quelqu'un ce qu'ils voudraient donner à tout le monde.

La Vie du P. William Doyle [20] a eu son heure de célébrité entre les deux guerres. Sur le point qui nous occupe, le biographe d'un de ses émules la résume en ces lignes : « Le P. Doyle s'était exercé à multiplier ce qu'il appellait des aspirations. En 1911 il écrivait : Je m'efforcerai d'atteindre 10.000 aspirations par jour. Cela fera 3.500.000 par an. Le 26 juillet 1913, il s'assigna le nombre de 20.000. Le 1er janvier 1915, il ne se contente plus à moins de 25.000. Il s'aperçoit de plus en plus que, pour atteindre pareil total journalier, il lui faut bannir avec une intransigeance farouche toute pensée inutile (N. B. Rappelons-nous Diadoque et la dialectique de la *mnèmè Théou*). Et il parle du martyre de la prière (N. B. Avait-il lu la Vie de saint Antoine par saint Athanase ?), de cette prière continuelle qu'était devenue sa vie intérieure. Le premier mars 1915, nous trouvons dans ses comptes de prévision le chiffre de 50.000. Puis le mouvement s'accélère. Le 13 décembre de la même année, il a écrit victorieusement 100.000. Le 13 février suivant, il avait fait une convention avec le Seigneur, à qui il demandait une âme par millier d'aspirations supplémentaire, c'est-à-dire au-dessus

[20] Cfr. A. O. Rahilly, *Father William Doyle S. J.*, 1936.

de cent mille chaque jour. Le dernier chiffre que nous ilisons dans les notes du P. Doyle, peu de jours avant sa mort, est 120.000. Dix ans auparavant, en 1907, ses premiers essais et ses premiers efforts l'avaient conduit péniblement à 1.000 ».

Lisons la suite : « Sa virtuosité fut dépassée, et de loin, par le Frère Mutien-Marie (des Frères des Ecoles Chrétiennes) (21). Déjà en 1920-1921, il était arrivé à une moyenne quotidienne de 30 à 40.000. Durant le second-noviciat, ce chiffre monta à 100.000 et au-delà. Il y note des journées de 120.000 Le chiffre suprême du Père Doyle était déjà atteint. En 1920, certains jours de retraite lui permirent de compter jusqu'à 200.000. En 1925, jusqu'à 300.000. Le plus haut chiffre enregistré est de 370.000, le 30 janvier 1935. Pendant les dernières années de sa vie, ce rythme se maintint et s'accéléra encore ».

« Autrefois, écrit le Fr. Mutien-Marie, le 3 mars 1936, j'avais besoin de paroles ; depuis bien des années la pensée amoureuse de Dieu me suffit, et cependant j'ai toujours besoin d'un chapelet en main. J'ai donc un chapelet spécial, sans croix, sans médaille n'ayant qu'un gros grain comme arrêt. Il ne me quitte jamais. J'ai besoin de ce signe extérieur pour me tenir l'esprit et le cœur vers Dieu. Il tourne sans cesse, dissimulé dans les doigts. Cela me fait beaucoup de bien, je vous assure. Au milieu des tracas, des peines, des maux de tête, de la fièvre, il tourne toujours, et toujours aussi j'aime le bon Dieu, notre bon Jésus, notre bonne Mère du ciel. La prière vocale me fatigue, me distrait. L'union simple, amoureuse, c'est mon état habituel depuis bien des années. Je ne fais qu'aimer. Ma vocation à moi, c'est l'amour. J'aime pour ceux qui combattent ».

Un dernier exemple, plus récent encore, le P. Jean Baptiste Reus S. J., un bavarois qui travailla au Brésil (1868-1947). Sa biographie par le P. F. Baumann n'a pas encore paru au moment où nous écrivons ; mais une notice, par le même auteur, dans la Revue *Ewige Anbetung*, Juli 1958, p. 97-106, nous donne les renseignements suivants : « (Le P. Reus) était persuadé, comme il le dit, que sans le perpétuel exercice du souvenir de Dieu il n'y a pas d'amour parfait. Comme moyen pour y arriver il choisit, en guise d'oraison jaculatoire, les saints noms de Jésus Marie Joseph, dans lesquels

(21) Cfr. *Fr. Mutien-Marie de Ciney, Gabriel Wiaux*, 1895-1940, par Mgr. L. Picard, Namur-Bruxelles 1943, p. 147.

il mettait de multiples pensées de foi, de confiance, d'amour et de zèle, recueillies et rédigées par lui pour cette fin ... ». Ces trois noms, le P. Reus les répétait de plus en plus fréquemment, et il comptait à l'aide d'une sorte de chapelet fixé dans sa manche gauche. Certains croyaient qu'il récitait continuellement le rosaire. Il n'en était rien : « Je n'oserais pas offrir à la sainte Mère de Dieu un rosaire que je ne dirais pas dans le plus grand recueillement possible. Je dis toujours mon rosaire quotidien (les quinze mystères) devant le Saint Sacrement ». C'étaient ses oraisons courtes qu'il comptait : 2.500 en novembre 1917; 12.000 en 1935 ; en 1943 huit millions par an, ce qui en fait plus de 20.000 par jour. Cela ne rejoint pas matériellement la virtuosité ni du pélerin russe ni du Fr. Mutien-Marie : c'est que le P. Reus n'allait pas au-delà de neuf ou dix invocations par minute ; pour 12.000 cela requiert encore six heures, en plus des prières prescrites par ailleurs : messe, bréviaire, méditation, rosaire.

On dira : ces « aspirations » sont des oraisons jaculatoires, et la *prière de Jésus* n'est pas une oraison jaculatoire. J'avoue ne pas comprendre ; c'est-à-dire j'avoue être convaincu que, sauf les mots (et la méthode physique et scientifique, cela va de soi), nous avons de part et d'autre, chez saint Arsène et chez le P. Doyle, le même exercice de la *cryptè ergasia*. Les mots, qui, de l'aveu de tous, jusqu'au pseudo-Chrysostome et à (pseudo-?) Philémon, ont une importance secondaire, varient chez les latins, comme ils variaient chez les Orientaux d'autrefois. La différence entre les uns et les autres, disons mieux entre certains orientaux et certains occidentaux par rapport à la prière perpétuelle n'est ni dans la sincérité de la recherche ni dans l'estime des moyens ; elle tient à ce que chez les byzantins la *cryptè mélétè* a été enseignée surtout par les hésychastes, tellement qu'elle en a pris le nom ; tandis que chez les Occidentaux elle a été, dans les temps récents, recommandée et pratiquée, pour autant que nous le sachions, plutôt par ceux à qui leur vocation active l'imposait à la fois pour leur propre salut et comme « l'âme de tout apostolat ». Peut-être est-ce précisément de là que vient d'une part la prédominance d'*une* formule sur toutes les autres ; d'autre part le maintien et même la multiplication de formules variées : la situation de l'hésychaste se ressemble en tout temps et pays ; celle de l'ouvrier apostolique pose perpétuellement

le problème de l'adaptation. L'un n'a guère à livrer que la « bataille invisible », et pour celle-là saint Barsanuphe avait depuis longtemps éliminé, comme trop embarrassantes, les multiples répliques colligées par Evagre (dans son Antirrhétique) ; l'autre doit affronter sans cesse de nouvelles causes de distraction surgies de par l'accomplissement même de son devoir d'état.

Néanmoins on peut se demander si la psychologie des collectionneurs d'« aspirations » n'est pas en défaut autant que celle d'Evagre dans l'arsenal de son Antirrhétique. Bona en particulier avec sa « sylvula aspirationum » (Op. cit. chapp. XI-XIX), couvrant quarante colonnes in-folio, laisse à son lecteur, c'est le cas de le dire, l'embarras du choix. Sa petite préface au chapitre XI témoigne d'un optimisme prodigieux, mais sans doute d'autant moins contagieux. Bien qu'il ne soit pas difficile à chacun de trouver dans son cœur des prières rapides, « cependant, dit-il, pour que leur défaut ne laisse pas l'ascète dans la sécheresse, pour que faute de bois le feu mystique ne s'éteigne pas sur l'autel du cœur, j'ai amassé dans l'Ecriture et chez les Pères une petite forêt d'aspirations pour le triple état des commençants, des progressants et des parfaits ... Vous les avez ici, distribuées en diverses décades, pour en faciliter la mémoire : ce travail demande quelques jours». Bona devait avoir ou supposer chez ses lecteurs une mémoire comme il n'en existe plus guère. Aujourd'hui, à plus d'un, il faudrait quelques jours pour retenir même une ou deux de ses aspirations : elles ont souvent cinq ou six lignes. « Car à quoi bon posséder de multiples aspirations dans un livre, si elles ne sont pas inscrites et même gravés également dans la mémoire, pour les avoir à sa disposition à toute heure et à tout instant ? ».

Terribles théoriciens ! La « petite forêt » vierge ressemble plutôt à un pavage de blocs bien équarris. Mais la vie triomphe même de cela ! Ni le P. Doyle, ni le Frère Mutien-Marie, ni le P. Reus, ni aucun de ceux qui veulent vivre en Dieu ne s'embarrasseront longtemps d'une si savante construction. Chacun trouvera *son* aspiration à lui et la variera, peu ou prou, de son propre mouvement. Il est d'ailleurs digne de remarque (je ne dis pas : étonnant) que ces saintes gens, sans avoir jamais lu ni Climaque ni aucun oriental, reprennent tout naturellement la vieille comparaison de leur pratique avec l'*aspir* et le *respir* (22). « Aspirative prayer is to me almost as natural as to breathe ... », écrit Mother Margaret Mary Hallahan, qui ne devait pas avoir lu les auteurs hésychastes (23).

La *prière de Jésus* peut même devenir la *prière de Marie*, et produire les mêmes effets. Le P. Jean de Jésus-Marie, O.C.D., le démontre dans un délicieux et profond petit livre intitulé : *Notre-Dame de la Montée du Carmel* (Tarascon 1951). Démonstration d'autant plus convaincante que l'auteur ne souffle mot de la *prière de Jésus*, qu'il ne semble pas connaître. Mais il connaît Cassien, Collation X, chap. 9 et 10, qu'il reproduit in extenso, en latin, dans l'appendice IV, p. 168-174. C'est plaisir de lire par ailleurs (chap. V : Trois secrets de perfection, p. 68-82) comment le Père Carme provençal résume et commente « la recette de l'abbé Isaac ». En tel alinéa, on croirait entendre saint Barsanuphe, faisant le procès de la trop savante *antirrhésis* évagrienne. « Inutile de perdre son temps et ses forces à chercher dans l'arsenal des armes de l'esprit celles qui conviennent contre tel ou tel ennemi. Inutile de savoir même qui nous attaque. Il nous est d'ailleurs souvent bien difficile de reconnaître la nature des mouvements qui se produisent dans notre âme ... » (p. 71). Saint Barsanuphe proposait l'invocation du nom de Jésus ; le Carme, combinant son Père saint Jean de la Croix et saint Louis-Marie Grignion de Montfort, affirme tout bonnement : « L'invocation du nom de Marie a théologiquement le même sens que le verset *Deus in adjutorium* ... » (p. 79), et il le prouve.

De fait, pourquoi la vieille, très vieille formule : « Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genitrix », ou une autre semblable, ne pourrait-elle pas conduire fortiter et suaviter au but de toute *méditation secrète*, l'incessante oraison intérieure, s'il est vrai que toutes les grâces nous viennent par Marie ? (Cfr. *l. c.*, p. 79).

C'était apparemment aussi l'avis de saint Séraphim de Sarov qui conseille : « Après le repos, le soir, au lieu de la *molitva Iisusova*, dire : Très-Sainte Mère de Dieu, sauve-moi, pécheur ! » (24).

(22) Cfr. V. Poucel, *Pour que votre âme respire*, Paris, Art catholique 1936; et *Mystique de la terre* I, p. 211-219.
(23) Cité par O'Rahilly, *l. c.* p. 214, note 2.
(24) Cfr. Posseljanin, *Ascètes russes du 19e siècle* (en russe), S. Pétersbourg 1910, p. 275 (note du P. Th. Špidlík).

Dom Bede Winslow, O.S.B., exprimait il y a quelques années, non sans un petit air de hardiesse, le souhait suivant :

« *Maar ik zou nog verder willen gaan en wensen, dat de orthodoxe monnik onder de Katholieke oosterlingen de geest van het Hesychasme vond en de praktijk van het Jezus-Gebed* » (25). « J'irais encore plus loin, et souhaiterais que le moine orthodoxe trouvât parmi les Orientaux catholiques l'esprit de l'hésychasme et la pratique de la prière de Jésus ».

Il n'y a aucune hardiesse à souhaiter ce qui existe déjà dans l'esprit, sinon dans la lettre. Quant à la lettre, quelqu'un a dit qu'elle tue ; elle prend facilement des allures de despotisme ou d'hégémonie ou de monopole. La sagesse de Dieu, pour conduire tout au but unique, se montre infiniment πολυποίκιλος ; et l'Esprit de Dieu accuse sa présence par la liberté des enfants du Père. Bien des signes insinuent que cette liberté, par rapport à la *prière de Jésus*, n'a jamais disparu chez les Orientaux (26); mais elle a plutôt diminué avec le temps, selon la psychologie ordinaire de la vogue ou de la mode ou du succès, même dans les pratiques religieuses.

A la question de Pallade : « Comment peut-il se faire que l'intelligence humaine soit avec Dieu sans interruption », l'abbé Dioclès répondit : « En toute pensée ou chose pieuse et divine qu'elle aura, l'âme est avec Dieu » (*Hist. Laus.*, chap. 98 (27). On souhaite que tout le monde réaprenne à respecter ainsi la liberté de la prière intérieure, sans lui imposer ni lui prêcher avec trop d'insistance des lois ni des méthodes, pour merveilleuses qu'elles paraissent. Les faire connaître, à la bonne heure ! dans la mesure de la discrétion et de l'humilité ; mais non pas les exhiber avec des boniments comme articles d'exportation ou preuves de supériorité sur autrui.

Saint François Xavier n'a sans doute pas connu l'hésychasme. En tout cas, son père en Dieu, Ignace, ne lui avait pas imposé la pratique de la « prière de Jésus ». Et cependant, voici ce que raconte le jeune Chinois qui le vit mourir, à quarante-six ans, aussi seul apparemment que le Christ sur la croix :

(25) *Benedictijns Hereenigingswerk, Het christelijk Oosten en Hereeniging* 1952, p. 206.

(26) Par exemple, dans le *Handbuch für rechtgläubige* (orthodoxe) *Christen*, Hersbruck 1948, où 160 pages sur 217 traitent de la prière, la *prière de Jésus* se rencontre seulement, sans le mot ni aucun commentaire, dans le Morgengebet, p. 9

(27) PL 93, 1190 B.

« Les yeux fixés au ciel, avec un visage et un regard pleins d'allégresse, il s'entretenait longuement à haute voix avec Notre-Seigneur, dans les diverses langues qu'il connaissait. Je l'entendis répéter à maintes reprises : « Jésus Fils de David, ayez pitié de moi ; de mes péchés ayez pitié ».

« Il demeura ainsi jusqu'au lundi 28 novembre, qui fut le huitième jour de sa maladie : il perdit alors entièrement la parole, et pendant trois jours, jusqu'au jeudi à midi, il fut sans connaissance et ne mangea rien. Le jeudi à midi, il retrouva la parole et la connaissance. Je l'entendais surtout invoquer la très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, pour laquelle il eut toujours une grande dévotion. Il répétait ces mots à lui : „ Jésus, Fils de David, ayez de moi miséricorde ; ô Vierge, Mère de Dieu, souvenez-vous de moi ". Avec ces mots sur les lèvres, ou d'autres pareils, il demeura jusqu'au vendredi soir.

« Un peu avant l'aube, comme il se mourait, je lui mis un cierge entre les mains. Le nom de Jésus sur les lèvres, il rendit l'âme entre les mains de son Créateur et Seigneur, avec grande paix et tranquillité » (28).

D'aucuns diront-ils encore que ce n'est pas la prière à Jésus ? Selon la lettre, qu'importe ? Selon l'esprit, l'invocation du Seigneur Jésus et de sa Mère a-t-elle jamais connu plus émouvant triomphe, depuis le larron en croix et depuis Etienne le protomartyr ?

(28) Traduction par M. Giuliani (*Christus* 9, 1956, p. 105), d'un texte des *Monumenta Xaveriana* II, p. 896. Cfr. *Chronicon Soc. Jesu* ad annum 1552, n. 763. - La Bienheureuse Marie de la Providence (Eugénie Smet), dont la vie fut une perpétuelle prière comme elle fut une universelle charité, pendant les longs mois de sa dernière maladie "répétait inlassablement son invocation préférée : *Jésus, joie éternelle des saints*" (Cfr. Françoise Darcy, *Quand la porte s'entr'ouvre...* Rome 1955, p. 130).

APPENDICE

Les Conférences de Cassien, traduites en françois *par le Sieur de Saligny, Docteur en Théologie*. Troisième et dernière édition. Tome premier. A Lyon, chez Jean-Mathieu Martin, rue Mercière, à la Bible d'or. M.DC.LXXXII. [1]

IX Conférence, chapitre XXXV, p. 396.

Il faut nous accoutumer à faire des prières courtes mais fréquentes de peur que si elles sont plus longues, notre ennemi ne trouve le temps de jeter des pensées et des distractions dans notre cœur. Car cette oraison courte et fervente est le véritable sacrifice selon cette parole de David : Le cœur contrit est le sacrifice que Dieu demande (ps. 50). C'est là l'oblation salutaire, l'offrande pure, le sacrifice de justice, le sacrifice de louange, l'hostie véritable et grasse, comme parle l'Ecriture ; l'holocauste intérieur et la moelle même des os selon l'expression de David (ps. 65), qui s'offre à Dieu avec un cœur contrit et humilié. Et en gardant cette règle dans nos prières et cette ferveur d'esprit dont nous venons de parler, nous pourrons dire véritablement avec David : Que ma prière s'élève à vous comme l'encens monte en votre présence ; que l'élévation de mes mains vous soit aussi agréable que le sacrifice du soir (ps. 140).

X Conférence, chapitre VI, p. 408.

C'est donc là le but que doit se proposer le solitaire ; c'est à cela que se doit réduire toute l'application de son esprit, de se mettre en état de posséder dans un corps mortel une image de la félicité éternelle et de commencer à goûter dans un vase de terre et d'argile les prémices et comme les arrhes de cette gloire et de cette vie toute divine qu'il espère dans le ciel. C'est pourquoi la fin de toute la perfection est de faire en sorte que l'âme se dépouillant tous les jours de tout ce qu'elle a de charnel et de terrestre, s'élève sans cesse de plus en plus vers les choses spirituelles jusqu'à ce que toutes ses œuvres, toutes ses pensées et tous les mouvements de son cœur ne deviennent plus qu'une seule et une continuelle oraison.

X Conférence, chapitre VII, p. 410.

Nous croyons de même, mon Père, que cet art divin qui nous apprend à nous tenir inséparablement attachés à Dieu, a aussi ses principes et ses

[1] On a simplement modernisé l'orthographe.

fondements qu'il faut établir d'abord, et bien affermir pour y asseoir ensuite cet édifice spirituel de la plus haute perfection. Que si vous nous permettez de vous dire nos pensées quoique très informes, nous avons cru que ces fondements pouvaient être d'avoir quelque objet et quelque idée qui remplisse notre mémoire, et qui nous serve à concevoir Dieu et à nous tenir en sa présence, et de chercher ensuite comment on se peut fixer dans cette idée. Nous croyons, mon Père, que tout est renfermé dans ces deux principes.

C'est pourquoi nous désirons savoir quelle peut être cette idée qui serait propre à nous faire concevoir Dieu et à le rendre présent en nous, afin que tâchant de nous la tenir toujours devant les yeux, nous puissions lorsque nous l'aurions perdue de vue, la rappeler aussitôt et la recouvrer sans aucune peine.

X Conférence, chapitre IX, p. 414.

Voici donc le premier modèle de cet art divin que vous désirez apprendre, que tout solitaire, qui tend à se souvenir continuellement de Dieu, doit s'accoutumer à méditer en lui-même, en chassant de son cœur toutes les vaines pensées qui pourraient l'embarrasser. Car il ne pourra s'arrêter à le contempler comme il faut s'il n'est entièrement libre et dégagé de tous les soins qui ne regardent que le corps. C'est un secret que nous ont laissé par tradition un très petit nombre des plus anciens de nos Pères qui était encore de notre temps, et que nous ne disons aussi qu'à très peu de personnes qui le désirent avec ardeur.

L'objet donc que vous vous devez continuellement proposer pour vous tenir toujours dans la présence et dans le souvenir de Dieu, est ce verset des psaumes : *Mon Dieu, venez à mon aide, hâtez-vous, Seigneur, de me secourir*. Ce n'est pas sans grande raison que ce verset a été choisi particulièrement de toute l'Ecriture sainte. Car il est propre pour marquer toutes les affections et les dispositions différentes dont notre âme est susceptible, et il convient admirablement à tous les états et à toutes les tentations différentes auxquelles nous sommes exposés en cette vie. On y voit l'invocation de Dieu contre toute sorte de dangers, l'humilité d'une sincère confession, la vigilance que produit une frayeur et une crainte continuelle, la considération de notre fragilité, l'espérance d'être exaucé et une confiance toute chrétienne en la bonté de Dieu, qui est toujours prêt à nous secourir. Car celui qui invoque sans cesse son protecteur, se rend dès là un témoignage assuré qu'il lui est toujours présent. Enfin, on y voit le feu d'un amour divin, une humble appréhension des pièges qui nous environnent, une crainte des ennemis qui nous assiègent nuit et jour, dont l'âme reconnaît qu'elle ne se peut délivrer que par le secours de celui qu'elle invoque.

Ce verset est un mur invincible, et pour me servir des termes de l'Ecriture, une cuirasse et un bouclier impénétrable pour tous ceux qui sont tourmentés des démons. Celui qui est dans la paresse, ou dans la tristesse et l'ennui, et qui est accablé de chagrin, trouve dans ces paroles un remède salutaire, en y considérant que celui qu'il invoque est témoin de tous ses

combats et qu'il ne s'éloigne jamais de ceux qui le prient avec une humble confiance. Lorsque tout nous semble réussir heureusement pour notre salut, et que notre cœur est dans une pleine joie, ces paroles saintes nous avertissent de ne pas nous élever et de ne nous point enfler d'un bonheur que nous protestons que Dieu seul peut conserver, comme c'est lui seul qui le donne, en le priant non seulement de nous aider mais de se hâter même de le faire. Ainsi, dans quelque état, dans quelque nécessité que nous nous trouvions, cette prière nous sera toujours très avantageuse et même nécessaire. Car celui qui désire que Dieu l'aide toujours et le secoure en toute rencontre, lui témoigne assez qu'il reconnaît combien ce secours lui est nécessaire, non seulement dans l'adversité, mais dans la prospérité même, afin qu'il le délivre de la première et qu'il le conserve dans la seconde, étant très persuadé que la faiblesse de l'homme ne peut subsister sans Dieu, ni dans les biens, ni dans les maux de cette vie.

Je me trouverai quelquefois attaqué de la gourmandise, je désirerai dans le désert des viandes que le désert ne produit point, et dans les plus affreuses solitudes je sentirai l'odeur des viandes les plus délicates qui se servent sur la table des rois, je verrai même que je suis entraîné malgré moi à en désirer de semblables, que puis-je mieux faire que de dire : *Mon Dieu, venez à mon aide* ; *hâtez vous, Seigneur, de me secourir* ? Je serai d'autres fois tenté de prévenir l'heure du repas, et je sens mon cœur percé de douleur dans la violence qu'il me faut faire pour ne point passer les bornes ordinaires dans le manger, que puis-je faire dans cette peine que de crier avec larmes et gémissement : *Mon Dieu, venez à mon aide* ; *hâtez-vous, Seigneur, de me secourir* ? Les révoltes de la chair m'obligeront quelquefois à des jeûnes plus sévères et à une abstinence plus rigoureuse que l'ordinaire ; mais la faiblesse de mon estomac ne le me permettra pas ; que me reste-t-il alors pour être ferme dans ma première résolution, ou pour obtenir au moins que ces ardeurs de la chair se passent sans ce remède violent d'une abstinence si rude, sinon de prier avec ardeur : *Mon Dieu, venez à mon aide* ; *hâtez-vous, Seigneur, de me secourir* ? Je me mettrai d'autres fois à table, à l'heure ordonnée par la règle, mais le dégoût me surprendra de telle sorte que je n'aurai que de l'horreur du pain et de tout ce que je mange d'ordinaire ; que ferai-je alors que de crier à Dieu : *O Dieu, venez à mon aide* ; *hâtez-vous, Seigneur, de me secourir* ?

Quelquefois lorsque pour arrêter mon cœur qui se dissipe, je voudrai m'appliquer à la lecture, je sentirai un mal de tête qui m'empêchera de passer outre, ou le sommeil m'accablera et je serai pressé de dormir dès les neuf heures du matin ; si je lève la tête pour me forcer de lire, elle retombe aussitôt sur mon livre, je passerai ou je préviendrai le temps destiné au repos. La violence du sommeil que je ne puis vaincre, me fera entrecouper mes psaumes et les prières solennelles de nos assemblées, que ferai-je en cet état sinon de crier à Dieu du fond du cœur : *O Dieu, venez à mon aide* ; *hâtez-vous, Seigneur, de me secourir* ? Je serai en d'autres temps tourmenté d'insomnies que la malice du démon me procurera ; le sommeil s'enfuira de mex yeux, et mes paupières ne pourront trouver de repos ; que puis-je faire contre le démon qui veut me lasser et abattre de la sorte,

que de dire : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Quelquefois lorsque je combats encore contre les vices, je sentirai les attraits de la chair qui tâchera de me faire tomber en dormant dans le piège qu'elle m'avait tendu. Quel remède me reste-t-il dans une si grande extrémité pour empêcher que ce feu étranger ne consume par sa flamme impure ces fleurs de la chasteté dont l'odeur est si douce et si agréable, que de crier : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Si je sens au contraire que ces ardeurs de la concupiscence se soient refroidies, par quel moyen pourrai-je me conserver dans ce bonheur, ou plutôt invoquer la grâce de Dieu qui me le procure afin qu'il me le continue toujours, qu'en disant : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir.* Si la colère m'enflamme, si l'avarice me dévore, si la tristesse me consume, si la mauvaise humeur me fait perdre cette douceur que j'aimais tant et que j'avais tâché de me rendre familière ; que ferai-je pour empêcher que la fureur ne me domine tout-à-fait et ne répande dans moi l'amertume de son fiel, sinon de crier : *O Dieu, venez à mon aide ; Seigneur, hâtez-vous de me secourir ?* Quelquefois la vaine gloire et l'orgueil tâchera de m'élever, et je sentirai dans mon esprit quelque secrète complaisance, en pensant à la tiédeur et à la négligence de mes frères ; comment puis-je repousser une tentation si dangereuse, que de dire avec une grande contrition de cœur : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Si je vois que la miséricorde de Dieu ait abaissé mon orgueil, et qu'il m'ait fait, par une continuelle componction de cœur, acquérir le précieux trésor d'une simplicité et d'une humilité chrétienne, de quel moyen me servirai-je pour empêcher que cet orgueil ne me terrasse plus, que la main du pécheur ne vienne plus m'ébranler, et que l'élèvement qui naît même de cette victoire, ne me fasse une plaie bien plus mortelle, sinon de crier de tout mon cœur : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Je me verrai quelquefois, en priant, l'esprit plein de distractions qui m'assiègent de tous côtés, et dans une cruelle instabilité de cœur, je ne pourrai arrêter cette foule de pensées, ni faire ma prière sans être tourmenté de mille fantômes et de mille représentations différentes ; tout ce que j'aurai dit, tout ce que j'aurai fait me reviendra dans la mémoire sans que je le puisse chasser ; j'aurai le cœur sec et stérile et incapable d'avoir aucun mouvement de Dieu, ni de former aucune bonne pensée ; comment pourrai-je sortir d'un état si triste et de ces ténèbres intérieures dont tous mes gémissements ne me peuvent délivrer qu'en criant à Dieu : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Si je sens au contraire que le Saint-Esprit par sa grâce et sa présence établit mon âme dans une intention droite et simple, qu'il arrête l'instabilité de mes pensées, et qu'il m'imprime dans le fond du cœur une joie ineffable, et comme un transport de ravissement ; si en même temps il me donne une grande lumière dans l'Ecriture, et s'il m'y fait découvrir des sens tout spirituels et des secrets qui m'avaient été jusqu'alors entièrement inconnus, comment pourrai-je longtemps demeurer dans cet état bienheureux qu'en disant souvent et avec une grande affection : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?* Quelquefois les terreurs de l'enfer m'environneront durant la nuit, les démons

m'épouvanteront et m'inquièteront de mille fantômes ; l'horreur et la crainte où je me verrai, me fera douter de mon salut et craindre pour ma vie ; j'irai alors à mon refuge ordinaire et je crierai de tout mon cœur : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, mon Dieu, de me secourir ?* Quand Dieu sera venu me consoler, et qu'à sa seule présence je me sentirai comme environné d'une multitude innombrable d'Anges ; quand ce secours invisible me rendra si fort qu'au lieu qu'un peu auparavant je craignais les démons plus que la mort même, et que je tremblais de frayeur à leur seule approche et au souvenir de leur présence : j'aurais au contraire assez de courage pour aller les attaquer et pour les combattre ; comment pourrai-je me conserver longtemps dans cette fermeté et cette vigueur qu'en criant de tout mon cœur : *O Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ?*

Nous devons donc toujours avoir ces paroles dans la bouche et dans le cœur, pour demander à Dieu qu'il nous assiste dans l'adversité afin qu'elle ne nous abatte point, et dans la prospérité afin qu'elle ne nous enfle point. Accoutumez-vous à dire ce verset, à le méditer sans cesse, soit que vous travaillez des mains, ou que vous soyez dans vos exercices, ou dans un voyage, dites-le ou chantez-le continuellement. Pensez-y même en dormant, pensez-y en mangeant, et jusque dans les plus basses nécessités de la nature. Cette méditation salutaire et continuelle vous préservera de tous les pièges et de toutes les attaques des démons ; elle vous purifiera de tous les vices et de toute la contagion de la chair, pour vous élever à la contemplation des choses célestes et invisibles, et vous faire monter peu à peu jusqu'à cette oraison ardente et ineffable qui est connue de si peu de personnes.

Que le sommeil tous les jours vous ferme les yeux dans la considération de ces paroles saintes jusqu'à ce que votre âme en soit tellement possédée qu'elle s'en souvienne même pendant la nuit. Que ce soit la première chose qui avant toute autre pensée vous vienne dans l'esprit le matin à votre réveil. Qu'elle vous fasse en sortant du lit mettre les genoux en terre, et vous conduise d'action en action dans tout le cours de la journée. Enfin qu'à toute heure et en tout temps ce verset vous accompagne partout. Méditez-le selon le précepte que Dieu donne à son peuple par Moyse : *Etant assis dans votre maison, marchant dans le chemin, en dormant et en vous levant, écrivez-le sur vos lèvres et sur le seuil de votre porte, gravez-le sur les murailles de votre maison et dans le fond de votre cœur* (Deut. 6,7). Quand vous vous prosternez pour la prière que cette parole vous vienne dans la bouche. Quand vous vous lèverez de la prière, faites la même chose, et qu'enfin dans tous les pas que la nécessité de cette vie vous obligera de faire, que cette prière vous accompagne toujours et forme dans votre cœur une oraison fervente et continuelle.

NOMS DE PERSONNES

VOCABULAIRE

Mots grecs

Autres mots

orthros, heure canoniale qui se dit immédiatement avant le lever du soleil, 95
pandecte, recueil complet, 245
pantépopte, qui surveille tout, 86
pantocrator, qui tient tout en son pouvoir, omnipotens ou plutôt omnitenens, cf. August. *Confess.* l. 7, chap. 15
parousie, la seconde venue du Seigneur, dans la gloire, 183
penthos, deuil ou larmes sur le péché, 96sv., 226sv.
pérégriner, être en exil ou en pays étranger (cfr. *Hebr.* 11, 9), 44
philanthrope, ami des hommes, épithète donné surtout à Dieu, 86
photophanie, apparition lumineuse, 274
pneumatophore, animé de l'Esprit, 277
politeia, manière de vivre fixée à l'avance, 135, 163, 211
polylogie, abondance de paroles, 253
praxis ou practicè, le premier degré de la vie spirituelle, avant la théoria physica et la théologia, 141
proseuchetarion catanycticon, recueil de prières catanyctiques, 228
psalmodie, inférieure à l'oraison, 133, 137, 138
recte factum, cf. catorthoma, 163
Scétiotes, les moines de Scété
soliloquium, 170
« Sub tuum praesidium », 186
synagogè, compilation, 246
syntagma, recueil, 245
tešboḥta, hymne de louange, d'une mélodie ornée, 104
théarchique, 79
théologie, cf. Économie; aussi le degré suprême de la vie spirituelle
théoria ou theoreticè, contemplation
théophores, pleins de Dieu, 279
théoptie, vision de Dieu, 274
théosophe, instruit des choses divines, 279
théotokion, tropaire à la louange ou pour l'invocation de la T. S. Vierge Marie, 98
tropaire, strophe, isolée ou en série, ayant un sens complet
typiques, petit office célébré à certains jours de jeûne